د. محمد جابر الأنصاري

التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام

مكونات الحالة المزمنة



المؤسسة العربية

دار الشروق



التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام

التأزّم السياسيّ عند العرب ، وسوسيولوجيا الإسلام / فكر عربيّ
د. محمّد جابر الأنصاري / مؤلّف من البحرين
الطبعة العربيّة الثانية ، ١٩٩٩

نشر مشترك



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١

دار الشروق

أسّسها محمّد المعلّم عام ١٩٦٨
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني ، هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ / ٣٩٢٩٣٣٣
فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) تلكس 9309 SHROK UN
بيروت ، ص. ب : ٨٠٦٤ ، هاتف : ٣١٥٨٥٩ / ٨١٧٧٦٥ / ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨٦٧٥٥٥ ، تلكس : SHROK 20175 LE

التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
[signature]®
لوحة الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردن
الصفّ الضوئي :
مطبعة الجامعة الأردنية

د. محمد جابر الأنصاري

التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام

مكونات الحالة المزمنة

نظرة مغايرة
في خصوصية الإشكال السياسي
عند العرب وموقف الإسلام منه



دار الشروق



فهرس المحتويات

القسم الثالث
مفاهيم «الحكم» و«الحكومة» و«الحاكمية» افتراق مدلولها المحدث عن الأصل القرآني

مقدمة المؤلف للطبعة الثانية
أحقاً لسنا بحاجة إلى . . علم اجتماع؟!

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بعنوان «التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام» . وكان المقصود : موقف الإسلام السوسيولوجي من قضايا تأسيس المدينة وإقامة الدولة وتحضير البادية في المجتمع الإسلامي الأول ، وهي قضايا لم يتأصل الاهتمام بها في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ، المنشغل عادة بتكرار واجترار الشروح المبدئية بشأن التعاليم الدينية التي لا يختلف حولها المسلمون ، والتي حفظوها عن ظهر قلب ، لكنهم بحاجة في الواقع إلى فكر يبيّن لهم مواقع أقدامهم على أرضية الواقع ، وكيف يمارسون تعاليم دينهم في الشورى والعدل وغيرهما من خلال آليات مجتمعية فاعلة لا تكتفي بترديد المبادئ المجردة ، وإنما تُعنى بكيفية «إنزالها» على تضاريس الواقع الحي . وتلك هي الحلقة المفقودة في فكرنا . . وتأكيداً لهذا المنحى فقد غيرت كلمة واحدة في عنوان الكتاب بحيث جاء في طبعته الجديدة هذه تحت العنوان التالي :

«التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام» .

ورغم أني من معارضي التوفيق التلفيقي بين الدين والعلم ، ورفع شعار «الأسلمة المعرفية» في غير موضعها ، فإني اؤمن أن للإسلام ، قرآناً وسنة ، رؤيته المجتمعية «السوسيولوجية» فيما يتعلق بمدى تأثير البنى المجتمعية «التحتية» في تمثّل واستيعاب التعاليم والقيم والأحكام الدينية ، وأنه لا بد من بلوغ مستوى تحضّري معين ــ في المدينة والدولة والعلاقات المجتمعية الأساسية ــ لضمان سلامة الممارسات والفروض الدينية ذاتها .

ومما يثير الاستغراب والأسى كيف أغفل الفقهاء والمفكرون المسلمون رؤية الإسلام السوسيولوجية هذه ، لمسألة المدينة والدولة والمجتمع المديني/ المدني ، وذلك من خلال معالجته لجدلية العلاقة بين النظام الحضري والنظام الرعوي منذ فجر الدعوة ، وانتصاره البيّن للقوى الحضرية التي كانت تقاوم النمط الرعوي في المعيشة والإنتاج ، مع سعيه المثابر ــ توجيهاً وتشريعاً ــ لتحضيرالقوى البدوية (الأعرابية) التي لم يرها مؤهلة ــ إن بقيت في حالتها تلك ــ لتمثّل قيم الرسالة الإسلامية ونظمها ومستلزماتها التحضرية في تطبيق الفرائض والأحكام والحدود ، وإقامة المجمع المديني/ المدني (حيث لا قيام لحالة مدنية بلا قاعدة مدينية) ؛ وتأسيس دولته المتجاوزة للكيانات القبلية ، والمناهضة بنظامها وضبطها لتفلت الحياة الرعوية غير المنتظمة وغير المنضبطة في البادية .

وبلا أية شبهة معرفية ، فإن هذه السوسيولوجيا الإسلامية ــ المباينة بواقعيتها للفكر

المثالي الطوباوي الذي درج عليه الكثيرون من المفكرين الإسلاميين ـ قد تمثلت في آيات قرآنية صريحة وأحادث نبوية صحيحة وأحكام شرعية وفقهية يستغرب المرء كيف أغفل الفقه والفكر الإسلاميان مدلولها السوسيولوجي الصريح ، بينما كان الصحابة في صدر الإسلام يستعيذون إلى الله من التعرّب بعد الهجرة (أي الارتحال من المدينة إلى البادية) ويعدون هذا التعرّب (التحول للحالة الإعرابية ـ البدوية ـ الرعوية) نوعاً من الكبائر التي لا يليق بمسلم صالح القيام بارتكابها .

هذا الوعي السوسيولوجي الإسلامي الأصيل دخل في صلب التكوين المعرفي لعبد الرحمن بن خلدون في مقدمته ، وكان من أهم مصادره المعرفية التوجيهية في تأسيسه لعلم اجتماع العمران ، وهو القاضي والفقيه المسلم المعترف به ، والذي تولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر وكان من علماء الحديث النبوي .

وبرغم هذه الحيثيات الإسلامية البيّنة في مشروعية علم الاجتماع ـ إسلامياً ـ فان كاتباً مسلماً ، ومن دارسي ومدرسي علم الاجتماع الحديث ، يأتي في نهاية القرن العشرين ، ليقول بالحرف الواحد :ـ

«إننا لسنا بحاجة إلى علم اجتماع ، لا في شكله العام ، ولا فيما يسمى اليوم بعلم الاجتماع الإسلامي ، أو أسلمة وتأصيل علم الاجتماع . إن هذا الأخير في تصورنا ضرب من الترف ، ونوع من العبث ، الذي يضر ولا ينفع . .» ـ (أحمد ابراهيم خضر ، علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام ، لندن ، صادر عام ١٩٩٣) .

يمثل كتابنا هذا (التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام) نقضاً لمثل هذا الموقف ورداً عليه ، خاصة في مبحث القسم الثاني منه ، الموسوم (سوسيولوجيا إسلامية تؤسس للدولة ومجتمعها المديني والمدني) .

ذلك أن فقه الدعوة الإسلامية في العهد النبوي ـ وطوال نزول الوحي القرآني ـ يتضمن موقفاً سوسيولوجياً صريحاً من القوى المجتمعية السائدة في مجتمع الجزيرة العربية ، ويكشف ادراكاً إسلامياً واعياً لطبيعة العلاقة بين البنية الفوقية (العقيدة والقيم والأفكار والنظم) ، وبين البُنية التحتية (التكوينات المجتمعية ومدى استعدادها التحضّري لتقبل تلك التعاليم) ؛ وذلك ما عرف في علم الاجتماع الحديث بـ : «سوسيولوجيا الظاهرة الدينية» .

وعندما تتضمن دعوة الهية كالإسلام مثل هذه الرؤية العلمية ، فان معنى ذلك أن مثل هذه الرؤية السوسيولوجية الواقعية ، ليست حكراً على الدعوات المادية اللادينية ، وأن المسلمين من موقع التزامهم العقيدي ويقينهم الإيماني يمكن أن يتمثلوها ويشخصوا واقعهم الاجتماعي من خلالها ليرتفعوا به إلى المستوى التحضري الذي تتطلبه عقيدتهم

وقيمهم الدينية .

وإذا كانت الحكمة ضالة المؤمن ، فإن الإسلاميين من مختلف مواقعهم ، يمكن أن يتقبلوا مقولة سمير أمين ، أياً كان إفتراقهم الفكري أو العقيدي عنه :

ـ «المجتمع المتقدم يفسر دينه تفسيراً متقدماً ، والمجتمع المتخلف يفسر دينه تفسيراً متخلفاً . .»

هل يمكن نقض هذه المقولة؟

أليس الإسلام الذي يعتنقه الأفغان هو الإسلام المنزل ذاته الذي يعتنقه الملاويون؟ ولكن هل يفسر المجتمع القبلي المتخلف في أفغانستان دينه كما يفسره المجتمع الماليزي المتحضر؟ وهل تفسير «طالبان» للإسلام هو كتفسير الحزب الماليزي الدستوري الحاكم لهذا الدين؟

إذن فالعبرة بتطور القاعدة المجتمعية ، إن أردنا للإسلام تفسيراً وتطبيقاً متحضراً يتلاءم مع روح دعوته .

وعندما قال القرآن الكريم للأعراب الذين قالوا : «آمنا» ، قل : ﴿لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ ـ (سورة الحجرات : ١٤) ، ألا يعني ذلك إن المستوى المجتمعي التحضري للمسلم ـ في البنية التحتية ـ يؤثر في كيفية تمثّله واستيعابه لعقيدته؟

فلماذا نصاب بالذعر العقيدي عندما نسمع مصطلح : «سوسيولوجيا الظاهرة الدينية» في علم الاجتماع الحديث ، ولا نتأمل حقائقها في محكم الكتاب الكريم ، قبل أن يعرف العالم مثل هذا العلم بعصور طويلة؟

ولماذا نطمس هذه الرؤية النبوية الثاقبة التالية لخريطة القوى الاجتماعية في الجزيرة العربية ومدى استعداد كل منها لتمثل الدعوة الدينية الجديدة حسب درجة تطورها الاجتماعي حيث يتواتر الحديث النبوي التالي في صحيح كل من البخاري ومسلم : «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدةً وألين قلوباً . الإيمان يمان والحكمة يمانية ، والفخر والخيلاء في أصحاب الابل ، والسكينة والوقار في أهل الغنم» ـ صحيح البخاري ، حديث رقم ٨٨٣٤ .

فما الذي يجمع ـ منطقياً وواقعياً ـ بين هذه العناصر الثلاثة المشار إليها في الحديث النبوي غير وحدة الرؤية المجتمعية الشاملة لواقع الحركة الإسلامية؟

حيث من الواضح أن النبي الكريم مدرك تماماً لطبيعة القوى الاجتماعية الثلاث التي تواجهها دعوته . فأهل التحضر من الأصول والعناصر اليمانية ، ومنهم على الأخص

أنصاره أهل المدينة المنورة من أوس وخزرج ومن هم في مستواهم المتقدم من أهل القرى بمكة والطائف ، هم أرق أفئدةً وألين قلوباً لعراقتهم في القرار الحضري ، بينما الموغلون في البادية من قبائل رعاة الابل أشد مقاومة للإسلام وقيمه المدينية لخيلائهم وفخرهم ، ويقف في الوسط بين القوتين شبه الحضر ، أو أنصاف البدو ، المتصفين بالوقار والسكينة من رعاة الغنم التي لا تقوى على الإيغال في البوادي البعيدة المقفرة ، فهم شبه حاضرة أو إلى الحاضرة أقرب ، ولذا فهم أكثر تهذيباً من رعاة الإبل ، وأكثر اقتراباً من عالم الحاضرة الإسلامية .

وهكذا تتقرر المناقبية الدينية لكل فئة اجتماعية ــ في المنظور النبوي ــ بنوعية البنية التحتية التي تحياها .

دينٌ هكذا تحدث نبيه عن حقائق الاجتماع ومدى تأثيرها في تمثّل الدين واستيعابه ، كيف يمكن لعلمائه ومفكريه في القرن العشرين أن يتنكروا لفقهه المجتمعي . . هذا؟!

بينما نجد فقيهاً مسلماً كبيراً ، مثل ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر ، يؤسس عليه فلسفته في التاريخ وعلم العمران . .

وإذا كان هذا المنحى الإسلامي ــ العلمي ــ السوسيولوجي قد وجد طريقه ، بدرجة أو بأخرى ، إلى تفكير مفكرين إسلاميين مثل محمد قطب في كتابه (التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية) ، و د . عماد الدين خليل في كتابه (التفسير الإسلامي للتاريخ) ، فان الصحوة الإسلامية إن كانت ستكون في نهاية الأمر صحوة مؤسسة على الأرض وعلى تضاريس الواقع المجتمعي للمسلمين ؛ فلا بد لها من استيعاب هذا البعد المبكر من التفكير الاجتماعي في الدعوة الإسلامية الأولى ، لتصل إلى علم اجتماعها العربي ــ الإسلامي الخاص بها ؛ دون أن تتنكر لـ «العام» في قوانين علم الاجتماع الإنساني بعد أن تستوعب مناهجه استيعاباً معرفياً ونقدياً ناضجاً وقادراً على التجاوز . .

ونزعم ان القسم الموسوم في كتابنا هذا بعنوان (سوسيولوجيا اسلامية تؤسس للدولة ومجتمعها المديني والمدني) يمثل مقاربة أولية لا بد منها لتلمّس معالم ما يمكن أن نعتبره مقدمة لعلم الاجتماع العربي – الاسلامي ضمن هذا المنظور .

* * *

إلى جانب محاولتنا التأصيل لمثل هذا النهج في الفكر الإسلامي ، فإن كتابنا هذا في مجمل دراساته يمثل جزءاً من مشروعنا البحثي المتجه إلى دراسة الجذور التاريخية والمجتمعية والجغرافية للسوسيولوجيا السياسية لمجتمعاتنا العربية والإسلامية ؛ وهو مشروع بحثي تمثّل ــ بالإضافة إلى هذا الكتاب ــ في كتاب (تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القُطرية) الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٤ ، وفي كتاب

(العرب والسياسة : أين الخلل؟) الصادر عن دار الساقي عام ١٩٩٨ .

وهذه الكتب الثلاثة تمثل محاولة معرفية متصلة الحلقات في البحث عن جذور التردي السياسي العربي ، في الماضي والحاضر ، بما يتعدى هاجس «المؤامرة» ، والاكتفاء بالقاء اللوم على أنظمة بعينها أو قادة بمفردهم ، وصولاً إلى تبنيّ التكوين المجتمعي في القاع السوسيولوجي العربي بأبنيته وتشكيلاته التي تنتج ، في الواقع ، و«تعيد انتاج» الكوارث والأنظمة والقيادات المسببة لها .

وسيجد القارىء في خاتمة هذا الكتاب تبياناً للمغزى السياسي المعاصر لهذه الرؤية التاريخية المجتمعية ، وربما كان مفيداً أن يبدأ بها . . .

البحرين ـ محمد جابر الإنصاري



تقدمة المؤلف

.. بحثاً عن جذور «الأزمة المزمنة»

بعد توالي التراجعات والأزمات السياسية العربية الكبرى في العقود الأخيرة، دون ظهور دلائل بيّنة – بعد – على قدرة العرب على معالجتها ووقفها بصورة ناجعة، أصبح من غير المجدي قصر النظر الى كل أزمة عربية، بمعزل عن الأخرى، وحصرها في ظروفها الآنية والجزئية، والتعليل لحدوثها بأسباب من «الأنحرافات» الشخصية، والخطط «التآمرية» وما الى ذلك مما هو شائع في أدبيات السياسة العربية.

فقد أصبح من أبرز مهام الباحثين العرب في المجال السياسي الكشف عن العوامل الموضوعية، والقوانين المجتمعية التاريخية والظواهر السياسية المتكررة وطبيعة التكوين و«التشكّل» الجمعي العام الذي يفرز – في واقع الأمر – هذه الأزمات والكوارث السياسية واحدةً بعد الأخرى.

واذا أضفنا الى ذلك اننا ننظر أيضاً الى تاريخنا وماضينا السياسي منذ صدر الأسلام – في تأزماته وفتنه وحروبه الأهلية واضطرابه – هذه النظرة التبسيطية والتجزيئية والتبريرية المثالية، التي لا تشفي غليلاً، ولا تفسر تاريخاً، ولا تربط بين ماض وحاضر كما تقتضي علوم الأجتماع والتاريخ والسياسة؛ فانه يصبح من الواضح إننا نواجه مهمة معرفية خطيرة تتمثل في ضرورة : معرفة «الذات السياسية العربية» في تكوينها العام وكينونتها الشاملة بين ماض وحاضر؛ وتلك مهمة لم ينجزها الوعي العربي كاملة – بعد، على ما بذلت من جهود قيمة بهذا الصدد.

ان المقولة الفلسفية الأساسية الأولى في تاريخ الوعي الأنساني (إعرف نفسك) تواجهنا اليوم في الشأن السياسي كما لم تواجه أمة في تاريخها.

واذا كان من واجب الباحثين في هذا الموضوع الألتزام بأدق متطلبات البحث العلمي وأدواته ؛ والتبصّر المتأني في معالجة هذا الأمر الدقيق المتعلق بصميم تكوين الأمة وعصبها الحساس، فان ما ينتظره الباحثون من الجمهور القارىء – بالمقابل – هو أن تكون قراءتهم قراءة شمول وتأن وصبر وتفهم لمختلف جوانب البحث، فليس أسهل من أن يقفز قارىء متسرع الى تفسير الحديث التشخيصي عن معوقات الديمقراطية بأنه حديث ضدها... والى تفسير الحديث عن معوقات الوحدة بأنه «تشكيك» فيها! ... الى آخر ذلك مما تمتلىء به ساحة الخطاب السياسي

العربي، فلا تزيده إلا تخلفاً واضطراباً وبعداً عن تضافر الجميع - باحثين ومفكرين ومواطنين - من أجل النفاذ الى الحقيقة المشتركة الواحدة لهذه الأمة.

والحقيقة التي لا مهرب منها أن ثمة تأزماً سياسياً عاماً يعاني منه العرب، على مختلف المستويات والميادين، وفي مختلف المواقع - بين مسؤولين ومواطنين ومعارضين - فالأزمة في المعارضة كما في السلطة، وفي المجتمع كما في الدولة... وما أكثر ما تم تبادل المواقع في تاريخنا السياسي المعاصر دون تحسّن يذكر في الأداء السياسي وفي الأنجاز السياسي، بل ازداد الطين بلة!

وهنا أيضاً يجب التحذير المنهجي من الأستنتاج المتسرع. فما أسهل أن يستنتج قارىء متسرع بأن ذلك «تبرير» ضد التغيير ومحاولات الأصلاح السياسي أو انه «تشكيك» في القدرة السياسية للأمة العربية وللأنسان العربي بشكل مطلق... وذلك هو عين الخطأ... فالهدف الأساس لهذه الدراسات والأبحاث في هذا الكتاب الكشف عن طبيعة الأوضاع والتشكّلات المجتمعية - التاريخية التي تراكمت وترسبت وأصبحت واقعاً معقداً ومتشابكاً لابد - قبل كل شيء - أن نعيه وندركه علمياً من أجل أن نغيره ايجابياً.. كي تنطلق قدرة الأمة والأنسان بلامعوقات...

إن علاج الأزمة السياسية العربية في هذا العصر لا يمكن أن يبدأ - بشكل ناجع ونهج سليم - **إلا بفتح «ملف» المعضلة السياسية الكاملة للعرب** طوال تاريخهم، قبل الأسلام وفي الأسلام، والتعرف الى جذورها كاملة - تحت السطح السياسي الظاهر - في الأجتماع، في الجغرافيا، في التاريخ، في الفكر السياسي، وفي النظم والتنظيمات والمؤسسات، وقبل هذا كله: في الممارسة الواقعية... في الواقع السياسي «على الطبيعة» كما حدثت الأحداث والظواهر والكوارث بلا تنظيرات... ولا تبريرات... او اعتذاريات... أو إدانات! (وذلك ما يهدف اليه - بشكل أساسي - كتابنا هذا).

ان هذا الكتاب لا يهدف إلا الى تشخيص «الواقع» السياسي في تكوينه وخلفيته المجتمعيه وعوامله الموضوعية... وهو ليس بحثاً نظرياً في الفكر السياسي ولا في الأيديولوجيا السياسية ومن سينظر الى هذا الكتاب من أية زاوية ايديولوجية أو اتجاه طوباوي مثالي - قومياً كان أم دينياً - فسيصاب بخيبة أمل!

ومن الواضح ان الأزمة تاريخية مثلما هي معاصرة... وموصولة الحلقات بين ماض وحاضر... ولا أدل على ذلك من انبعاث «رواسب» الماضي - التي طالما تهربنا منها بأعتبارها مجرد رواسب! - انبعاثها عوامل فعّالة في مصيرنا السياسي، وحياتنا السياسية اليومية من انتماءات وانحيازات قبلية وعشائرية وعائلية وطائفية ومذهبية ومحلية وجهوية... ومن حركات واتجاهات «جديدة» لا تختلف عن «أقدم» الحركات السياسية في صدر الأسلام. ويكفي التأمل

في شعار «الحاكمية» السياسية (وقد أفردنا لدراستها فصلاً تحقيقياً وتحليلياً خاصاً في هذا الكتاب) لندرك ان حزب «الحاكمية» القديم قد عاد الى العمل من «جديد»... فهي اشكالية واحدة اذن... ومبحث متصل واحد وعلينا أن نبدأه بصبر وأناة من أول صفحاته وأول فصوله... لنمسك ببداية خيوطه المتخفية تحت الركام والداخله في نسيجنا الحالي بأكثر مما نتصور!

وبأختصار شديد، فإن دراسات هذا الكتاب وبحوثه تربطها معاً عناصر الرؤية الفكرية التالية :—

١) ان الأزمات السياسية المتلاحقة في الوطن العربي حالة لا تفسر نفسها بنفسها. ويجب أن نخرج من دائرة التفسير المجزأ لكل أزمة بظروفها المباشرة أو الآنية الى محاولة البحث عن مكوناتها التاريخية والمجتمعية، أعني: القاعدة السوسيولوجية الشاملة، التي تفرز هذه الأزمات بين مختلف المعسكرات والمحاور العربية، وعلى الأصعدة الرسمية والأهلية على حد سواء، فيما يتعدى البنى الفوقية للنظم والأيديولوجيات. ذلك ان البحث في كل كارثة سياسية عربية وكل نظام عربي على حدة لم يؤد إلا الى الأحباط والوقوع في دائرة اللامعقول.

٢) ان هذه الأزمات السياسية العربية المعاصرة في جانب مهم منها هي استمرار لأزمة سياسية تاريخية مزمنة ظلت معتملة في بنية الحضارة العربية الأسلامية منذ الحروب الأهلية في العهد الراشدي. فعلى عظمة الحضارة العربية الاسلامية في الأنجازات غير السياسية من قيم وفقه وفكر وعلوم وآداب وفنون، فان الجانب السياسي — في الممارسة المؤسسية والواقعية والعملية بالذات — كان أضعف جوانبها، وكان يقف على طرفي نقيض مع المثال الأسلامي للمجتمع السياسي وذلك ما يتطلب تفهما موضوعيا قبل كل شيء من أجل تفسيره وعلاجه، لا لفهم التاريخ فحسب وانما لفهم الحاضر السياسي المتأزم بما هو امتداد لذلك التاريخ.

٣) ان التكوينات المجتمعية الراهنة للعرب المعاصرين بصفة عامة، ليست وريثة عصر التقدم والأزدهار في الحضارة العربية الأسلامية. وانما هي امتداد للموروث المجتمعي المتخلف الذي ترسب فيما يعرف بعصور الأنحطاط والذي تكّون في ظل التعدديات القبلية والمحلية والطائفية وعلاقاتها المتقاطعة وبناها وآلياتها المتشرذمة في ظل السلطة المملوكية الغريبة عنها والمنتمية الى النظم الرعوية المناقضة لقيم المجتمعات المتحضرة التي عملت الدعوة والحضارة الأسلامية على اقامتها. وهنا مكمن التناقض التاريخي في واقع الأمر بين السلطة والمجتمع في فترات متطاولة في التاريخ العربي والأسلامي.

ولكن العرب المحدثين يسقطون من وعيهم التاريخي هذه الحقبة الطويلة الممتدة ألف عام

والأقرب اليهم زمانا ومكانا من عصور المجد الأولى[1] : بما يؤدي الى وعي زائف بأنفسهم وبتاريخهم وبكيفية تعاطيهم مع العالم الحديث الذي لا يراهم إلا في وضعهم المتخلف، بينما هم يصرون على أن يتعامل معهم كممثلين لمجد حضارة لا يعيشون حقيقتها – قوة وازدهاراً – في العالم المعاصر. وما لم يصححوا هذا الوعي، بوضع حقائق التاريخ والحاضر في نصابها، فان تعاملهم السياسي والحضاري وغيره مع أنفسهم ومع عالمهم سيظل يعاني من سوء فهم وسوء تقدير خطير، كما هو حادث لهم الآن مع أنفسهم ومع العالم.

٤) ومن أهم متطلبات تصحيح الوعي بالذات وبالواقع المجتمعي والسياسي أن ينضج علم اجتماع عربي بالمعنى المنهجي والمعرفي، أي بالمحتوى والأدوات اللازمة لا بالأسم والشعار فحسب. وأن يكون في صلب هذا العلم ومن أبرز أولوياته التوجّه إلى بلورة علم اجتماع سياسي عربي يستطيع تفسير معضلات السياسة العربية في الماضي والحاضر، بما يتجاوز المناهج والنظريات والأيديولوجيات المستخلصة من واقع مجتمعات وحضارات أخرى. وذلك ما يقودنا الى ضرورة تفهم الخصوصية العربية بهذا الصدد. أي فهم المعطيات المجتمعية الخاصة من زاوية القوانين العامة بطبيعة الحال، ولكن بعد تفهم طابعها الخاص. ورغم مشروعية هذه الحاجة فان الدعوة لفهم الخصوصية العربية يساء فهمها كدعوة للتميز عن الآخرين.

غير ان الخصوصية التي نعنيها في هذا السياق هي خصوصية مثقلة بالأعباء والعوائق كما سيتبين، وهي متأتية من عوامل موضوعية خاصة بالتكوين العربي الجغرافي والتاريخي والأجتماعي وليست خصوصية استعلاء أو تفاخر كما تفهم عادة[2].

والتحدي الذي يواجه الباحثين والمفكرين العرب بهذا الصدد – ومعهم جمهرة المثقفين – هل بامكاننا تحويل موضوع السياسة العربية بصخبه وانفعالاته وسخونته وكوارثه وتحزباته ومذهبياته المصطرعة ودمائه الحارة المتدفقه... أقول هل بامكاننا تحويل ذلك كله الى موضوع معرفي عقلي هادىء في مختبرات البحث وقاعات الدرس وندوات الحوار؟

إن هذا ليس «ترفاً»... انه ضرورة ملحة ساخنة... في سخونة الدماء المهدورة في ساحات الصراع السياسي العربي... من أجل التوصل – بضبط العلم والعقل – الى حقن لها...

وأياً كان موقع كل مثقف وكل مواطن منا في معسكرات وخنادق الصراعات والخلافات العربية الجارية حالياً، فإن «إجتماعنا» عقلياً ومعرفياً حول حقيقتنا السياسية الواحدة في جذورها

(١) فضل شلق، اشكاليات التوحد والأنقسام (المركز الأسلامي للبحوث، بيروت) ص ١٠٣ – ١٠٤.

(٢) في ايضاح مفهوم الكاتب للخصوصية المثقلة، يراجع كتابه : تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مايو/ أيار ١٩٩٤)، القسم الأول.

وأصولها المشتركة من شأنه أن يقرّب فيما بيننا... ويذكرنا إن ما نختلف عليه من ظواهر السطح السياسي يعود في الواقع الى «بنية» واحدة مشتركة في العمق ... فما جدوى الصراع حول «ظاهر» أو «ظواهر» تلتقي عند «باطن» واحد؟

هذا وقد سبق أن تطرقت لمقاربة بعض مداخل هذه الأشكالية السياسية العامة في تقدمة كتابي الآخر في هذا الموضوع الموسوم (تكوين العرب السياسي... ومغزى الدولة القطرية) الصادر من مركز دراسات الوحدة العربية (أيار – مايو ٩٤)؛ وذلك من زوايا وجوانب أخرى؛ لمن شاء التوسع في الأطلاع على هذه المسألة.

وأكتفي هنا بما أوردته هناك من إشارة الى الجدل العقيم الدائر بين المعسكرات السياسية العربية المختلفة حول مظاهر السطح وتضاريسه بينما يقف الجميع في واقع الأمر على الأرضية المشتركة ذاتها من الخلفية السياسية : «وأبرز مثال وأقربه على هذا الوعي الآني الملتبس ان الأمة العربية، بمثقفيها وحركاتها وسياسييها وجماهيرها قد انقسمت الى معسكرين متواجهين بسبب أزمة العراق – الكويت منذ الثاني من آب / أغسطس ١٩٩٠م. وما زال الجهد الفكري والسياسي العربي مهدوراً في هذا الجدل الكلامي العقيم الذي انصب على تبادل المعايب والنواقص بين الطرفين، بينما هذه السلبيات المتشابهة السائدة هنا وهناك – بدرجة أو بأخرى – ما هي في واقع الأمر إلا حصيلة الواقع الموضوعي المشترك لهذه الأمة في التحليل النهائي... ولو خرج المتجادلون من انفعال اللحظة وتحرروا من العزة بالأثم، لوجدوا ان «التضاريس» السياسية الظاهرة التي يتنازعون حولها ما هي إلا انعكاسات ونتوءات لـ «طبقات» جيولوجية مشتركة في العمق، وان البحر العميق الهائج تحت زوارقهم الصغيرة المتصادمة على غير انتظام هو بحر واحد بتياراته وأعماقه المتماثلة[1]... فهل نطمح الى الأنتقال من «جلد الذات» الى «معرفة الذات» ونقد الذات في أكثر جوانبها حساسية وغموضاً ولبساً؟...

* * *

وايضاحاً لخلفيات هذه الدراسات والبحوث، قد بدأت لديّ في الواقع بواكير هذا الأهتمام البحثي منذ أكثر من عشر سنوات – مع منبهات التراجعات الكبرى في الحياة السياسية العربية التي تتابعت بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ – وذلك عند ما نشرت عدداً من المقالات الفكرية في بعض المجلات الثقافية والدورية العربية ابتداء من العام (١٩٨٢ – ١٩٨٣) تناولت المحاور التالية:–

– حاجة الثقافة العربية الى نزعة التحليل الأجتماعي.

– نحو فكر اجتماعي يرى الأزمة في جذورها.

(١) المصدر السابق، ص : ٧ – ٨.

– نظرة في الجذور : مدى مسؤولية الماضي عن أزمة الحاضر.

– موقف الأسلام من نمط الحياة الرعوية ودلالته المجتمعية[1].

وقد أعدت نشر هذه المقالات والأبحاث مع دراسات أخرى مكملة لها ضمن الباب الثاني من كتابي الموسوم (تجديد النهضة : باكتشاف الذات ونقدها) – نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر (١٩٩٢)؛ وكان ذلك بعنوان (خلدونية لا ماركسية : نحو مدرسة ترى الأزمة في خصوصيتها المجتمعية)[2].

وإذ مثلت مادة ذلك الباب بذور هذا التوجه، فان دراسات الكتاب الجديد الآخر – المشار اليه – في هذا الموضوع وهو (تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية) قد شكلت مشروعاً بحثياً ومحاولة فكرية لتقديم تفسير متكامل ورؤية أشمل للأشكالية السياسية العربية في أبعادها المختلفة.

ويمثل كتابنا هذا الذي نقدمه الآن بين يدي القارىء تطويراً وتعميقاً لجوانب وأبعاد جديدة أخرى لهذه الأشكالية لم يتم تناولها من قبل. مع استيعاب معالم الرؤية الأساسية التي تنتظم الأبحاث والدراسات السابقة.

آملاً أن يمثل ذلك اسهاماً متواضعاً في موضوع شائك ما زال بحاجة الى المزيد من جهد الباحثين، ومتابعة المفكرين ونقاد الفكر، واهتمام جمهرة المثقفين والقراء، وعناية كل من يهمهم هذا الموضوع المصيري العربي.

البحرين : أ.د. محمد جابر الأنصاري

---

(١) مجلة العربي ومجلة الدوحة، مجلد عام ١٩٨٢، ١٩٨٣.

(٢) تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها؛ ص ٨٥ – ١٦٧.

مدخـل : في طبيعة الإشكالية

التردّي المزمن للعرب في السياسة
نحو تفسير علمي يتعدّى البكائيات والإحباط

إن كيفية إدارة العرب – أنظمة ومعارضة وأحزابا وجماعات – للعملية السياسية داخل مجتمعاتهم ودولهم، وفيما بين هذه المجتمعات والدول، وكذلك بينهم وبين العالم الخارجي.. هذه الكيفية على جميع تلك المستويات وما أصبح ملازما لها من تازمات مزمنة وتراجعات خطيرة ونكبات في حجم المصير والوجود القومي أصبحت تستدعي، بل وتحتم نظرة تشخيصية فاحصة الى أعمق ما يمكن الوصول إليه علميا وتاريخيا من جذور ومكونات التجربة السياسية عند العرب – حاكمين ومحكومين – لوضعها بموضوعية وصراحة تحت مجهر التحليل العلمي، ثم النظر فيما يمكن عمله بشأنها تقويماً وتصحيحا.

فليس معقولا أن يكون هذا التتابع المتصاعد للأزمات والنكبات والدوران في الحلقات السياسية المفرغة ناجما – فقط – عن خطأ هذا الزعيم السياسي أو ذاك، وهذه الحكومة أو تلك، وهذا الحزب والحركة أو غيرهما (برغم المسئولية السياسية والقانونية والاخلاقية المباشرة لهذه الجهات والأطراف).

كما لا يعقل أن تكون هذه المسلكية السياسية المأساوية برمتها مجرد انعكاس لحالات تآمرية مستمرة ضد العرب بهذا الشكل، أو نتيجة لمحاولات حفنة من العناصر المعادية أو «الشريرة» في الداخل والخارج إحداث كل هذه الكوارث، على ما لتلك المؤامرات والمحاولات من أثر.

لقد صار الوضع يتطلب تجاوز السطح السياسي، والخروج من دائرة النظرات الدارجة في الخطاب السياسي الراهن والتي تقف عند ملابسات وحيثيات هذه الأزمة أو تلك دون غيرها أو التي تتوجه بتسليط الضوء على المسلكية السياسية لمعسكر سياسي عربي بعينه – سلبا أو ايجابا – تاركة، لأعتبار أو لآخر، المعسكرات الأخرى والجوانب السياسية الأخرى بما يؤدي الى اعطاء صورة مبتسرة للواقع السياسي العربي، واغفال العوامل العميقة المشتركة التي تؤثر في العمق السياسي العربي كله وتشمل في حقيقة الأمر مختلف قواه وطاقاته ومعسكراته. وهذا يعني

بايجاز لمن يهمهم أمر الحقيقة السياسية العربية في تجردها الخروج من دائرة الجدل والسجال السياسي تحزبا لطرف دون آخر، والانتقال من تضاريس السطح السياسي الظاهر الى الطبقات الجيولوجية المجتمعية والتاريخية المتماثلة التي أفرزت تلك التضاريس في مختلف أشكالها وقد تفرز تضاريس أخرى سننشغل بها لحقبة أخرى، ثم نكتشف اننا مازلنا محبطين نبحث عن الحقيقة الغائبة... والتي ظلت غائبة منذ محاولتنا السجالية حول حرب الجمل وصفين – والتي لم تحسم بعد – الى مثيلاتها حول حرب الخليج الثانية التي لا يبدو إن حظها أفضل من حيث تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود – خطأ أو صوابا – في الوعي العربي المشترك.

عام ١٩٤٨ ساد الأنطباع بعد النكبة الأولى ان المسؤولية الأساسية في الهزيمة تقع على عاتق الأنظمة السياسية التقليدية القائمة حينئذ والمتهادنة مع الأجنبي المستعمر. وانه لو تم تغيير تلك الأنظمة... «لعرف الشعب طريقه»، كما قالت الأغنية الحماسية! وتوالت التغييرات والانقلابات منذ ذلك التاريخ الى يومنا هذا. وسقطت كثير من الأنظمة التقليدية وخرج الحاكم الأجنبي من كثير من الأقطار العربية ووصل الى قمة السلطة ومراتبها واجهزتها ومؤسساتها كافة، مواطنون وعناصر أهلية عربية من مختلف الفئات والطبقات والتشكيلات الاجتماعية الشعبية في المجتمعات العربية سواء كان ذلك عن طريق الصعود السياسي والحزبي في حالة النظم الراديكالية، أو طريق التدرج الوظيفي والتقارب مع السلطة في النظم التطورية أو التقليدية. وفي بعض الحالات وصلت الى أعلى هرمية السلطة فئات شعبية «مسحوقة» كانت قبل وقت قريب في قاعدة الهرم الاجتماعي وفي أدنى درجاته، أي انها كانت باختصار من أعماق الشعب والجماهير كما نقول، بل كانت من فئاته المستغلّه والمضطهده.

غير ان هذا التغيير الجذري في النوعية البشرية للهيئات الحاكمة – وليس فقط في أفراد الحاكمين – لم يؤد الى تغيير مماثل أو الى تحسن نسبي ثابت في المسلكية السياسية وفي مستوى الأداء السياسي والإداري والانساني الحضاري للحكم الوطني الشعبي العربي سواء على مستوى الالتزام بأمانة الحكم والحق العام، أو في نوعية التعامل مع المواطنين ديمقراطيا أو حتى أخويا وانسانيا، أو في كيفية التعاطي مع الحكومات والشعوب العربية الشقيقة الأخرى، انتهاء بطريقة التصرف على الصعيد الخارجي الدولي: تهاونا أحيانا وتهورا أحيانا أخرى بما يؤدي في النهاية الى النتيجة ذاتها: وهي الحاق المزيد من الكوارث والتراجعات بالمصير العربي.

ولقد تم تجريب كثير من الايدولوجيات والحلول. كما ان معظم الأحزاب والاتجاهات السياسية والأيديولوجية تسلمت الحكم، فلم يثبت أي اتجاه منها انه أفضل من منافسيه، بل ان اجنحة من الاتجاه ذاته اتيحت لها الفرصة هنا أو هناك، فلم يتحقق انجاز أو هدف قومي يذكر ولم تستطع التفاهم فيما بينها وداخل اتجاهها الواحد على حد أدنى من القاسم السياسي المشترك.

ولقد جاءت بعض الهيئات الوطنية الشعبية الحاكمة الى الحكم مباشرة من حرب تحرير شعبية مشرفة ولم تبرز فجأة بانقلاب عسكري حتى يقال عنها ما يقال عن الانقلابيين. ولكنها لم تثبت انها أفضل من غيرها في اختبار الحكم والسلطة وفي امتحان البناء والادارة والتعامل مع الحق العام والارادة العامة، بل إن بعضها يتعرض الآن لمساءلة اقسى بعد أن قدم المثل الأدنى بهذا الصدد. وكأننا كلما ذهبنا الى أدنى درجات التركيب المجتمعي العربي في تجربة إدارة السياسة وفن الحكم كلما جوبهنا بأداء سياسي واداري أكثر تدنيا وأقل خبرة وأبعد عن مفهوم فن الاداء السياسي والاداري والقيادي المتعارف عليه عالميا.

والمفارقة بهذا الصدد، ان هذه العناصر الوطنية والشعبية الحاكمة التي تكشّف أداؤها السياسي عن هذا المستوى، كان بعضها على الاقل، مناضلا قوي المراس في المعترك الوطني وانه لم تنقصه الشجاعة والتضحية في هدم ما لا يريد من حكم أجنبي أو تقليدي، لكن أعوزته المقدرة والبراعة والحنكة والحصافة والاخلاقية في بناء ما يريد من دولة وطنية أو قومية أو دينية عندما تصدى لقيادة وادارة عملية البناء أو المحافظة عليه.

فكأن مفهوم العمل السياسي عندنا قد تجمد في مستوى الحماسة الوطنية والمواجهة النضالية والتمرد والرفض – وهو ما يستثير اعجاب جماهيرنا ويحرك خيالها الى اليوم – استمرارا لحالة استلابنا وغربتنا مع السلطة الغريبة عنا في معظم تاريخنا، التي إما أن نرفضها رفضا قاطعا أو نضطر للخضوع لها خضوعا مطلقا.

أما السياسة العملية اليومية المعاشة كممارسة دائمة وكتعامل متبادل وأخذ وعطاء وتوافق في اطار فن الممكن والمفاضلة بين خياراته – وذلك هو التعريف البنائي والوظيفي للسياسة – فانه من النادر أن نجدها في السلوك السياسي العربي السائد.

وانه لمن باب الأمانة مع النفس والحقيقة أن نعترف بحجم الاحباط المتمثل في ظاهرة تصارح المواطنين العرب فيما بينهم همسا ثم علنا بأن فترة الحكم الأجنبي أو التقليدي كانت أفضل بالمقارنة مع ما وصلوا إليه بعد تجاربهم الوطنية أو «الثورية» التي علقوا عليها أعمق الآمال، وهي مفاضلة لا تقتصر على نوعية الحكم بل تشمل كيفية إدارة المؤسسات والمصالح والمعاهد والبلديات والشؤون العامة كافة.

ومرد هذه الظاهرة السياسية – تقصيرا واغترابا – ليس بالضرورة الى قصور في كفاءة الأفراد والمواطنين العرب ومناقبهم فلقد ضحى الكثيرون منهم وأعطوا وعملوا كما لم تخلُ السياسة العربية الحديثة والمعاصرة من قادة وسياسيين أفراد من مختلف التوجهات، امتازوا بالاخلاص والمقدرة. واذا كان هؤلاء قد سلكوا سلوكا سلطويا انفراديا فليس الأمر مقتصرا على

تعطشهم الذاتي للسلطة. فذلك نصف الحقيقة فحسب. أما نصفها الآخر الأهم فهو الفراغ السياسي وغياب المؤسسات والقوى الموازنة وسيادة تركيبة مجتمعية ونسيج مجتمعي عام يسمح بمثل هذا الانفراد بالسلطة أو يحتمه، ويفرز غالبا هذا النوع من الحاكمين. اذ لماذا لا يتكرر كرومويل وهتلر وفرانكو في التاريخ السياسي الأوروبي رغم ظهورهم هناك ويتكرر أمثالهم بوفرة عندنا؟ إن الطبيعة البشرية الخام هي لدى جميع البشر، والعبرة في وجود المؤسسات والضوابط والموازنات والتقاليد المجتمعية أو في عدم وجودها.

واذا صح ذلك بالنسبة للفرد العربي في السياسة، فان الفرد العربي – بعامة – في أي موقع من مواقع الحياة والعمل والانتاج قد أثبت ويثبت قدراته، خاصة خارج الوطن العربي في هذه الآونة، عندما يتحرر من نسيجه المجتمعي أو شرنقته المجتمعية المحلية الضاغطة عليه وعلى مواهبه ويجد الفضاء الحضاري المتسامح معه والمحرك لأبداعه. والأسماء العربية بهذا الصدد كثيرة. فالأزمة – اذن – لم تصل لحسن الحظ الى سلامة جوهر الانسان العربي رغم استشرائها.

غير ان الخلل يبدأ في الظهور حالما تضع الأفراد العرب، ولو كانوا من مجتمع أو قطر عربي واحد في نطاق عمل جماعي مشترك بينهم بما يتطلبه ذلك من تنظيم وانضباط أو مرونه وادارة وقيادة والتزامات متبادلة مشتركة. حتى وان كان ذلك العمل على صعيد محلي.

هنا يبرز القصور العربي الأساسي الكامن، والمتمثل – في تقديري – في نوعية علاقات وآليات السلوك الجمعي والتعاطي والتعامل الجمعي العربي الموروث والراهن – واشدد على صفة الجمعي – وهي علاقات وآليات متأتية عن نوعية التركيبة المجتمعية العربية العامة ونسيجها وافرازاتها وترسباتها السائدة والمؤثرة بقوة منذ قرون عديدة. ويجب الا يتبادر الى الذهن هنا أيضا ان هذه التركيبة هي الأمة العربية ذاتها اجمالا بالمعنى المطلق، فهذه الأمة – كأفرادها – مرت بأوضاع وتكوينات مجتمعية متباينة – ايجابا وسلبا – وكان لها من عطائها الحضاري العام المشهود، عندما توفرت لها الشروط التاريخية والمجتمعية المساعفة، ما لا يحتاج الي إعادة تأكيد، وغني عن البيان انه لم يعد مقبولا من حيث المنهج العلمي اصدار احكام عامة مطلقة على أية أمة أو جماعة خارج حدود مكان معين، وزمان محدد، ووضع بعينه.

فالمقصود هنا – إذن بالتحديد – تركيبة مجتمعية زمنية معينة تحكم الأمة وأفرادها. ولكنها تركيبة ضاغطة وشديدة التأثير ومترسخة في الواقع لأنها نشأت من جذور جغرافية واجتماعية وتاريخية متشابكة خاصة بالمنطقة العربية، فهي ذات خصوصية عربية بهذا المعنى، ولن تسعفنا القوانين العامة في العلوم الاجتماعية على فهمها إلا اذا راعينا بدقة شديدة طابعها الخاص في ظل القانون العام. وذلك مالم تفعله الايديولوجيات اليسارية والليبرالية التي سادت المنطقة العربية وخضعت لمنطق التعميم المستمد من تجارب أخرى مع اغفال شديد لهذه الخصوصية المجتمعية

العربية. وبالمثل فإن النظرات المثالية المسيطرة على الاتجاهات الدينية السائدة حاليا لن تتمكن من فهم وتطويع هذا الواقع المجتمعي – اذا لم تغير نهجها الفكري وطريقة مقاربتها للأمور – مثلما لم تطوعه من قبل مثاليات الفرق والدعاة المثاليين في صدر الاسلام وعبر تاريخنا الذين ظلوا يدعون الى الفكرة وطوباها بمعزل عن الأرضية التي كانوا يتحركون عليها. وهي مسألة شخّصها ابن خلدون في مقدمته حيث أشار الى ان بعض الدعاة يوردون أنفسهم موارد التهلكة في حركاتهم المغالية بينما أحوال المجتمعات والدول قائمة، على قوى مجتمعية مؤثرة، وجارية حسب قوانين تاريخية فاعلة عليها وحدها المعول في إحداث التغيير التاريخي.

والواقع ان جميع الاتجاهات العربية قد غضت النظر عن تلك التركيبة المجتمعية في فترة المد الحماسي باعتبارها من بقايا عصور الانحطاط ومخلفات الاستعمار التي لن تلبث أن تزول، لكنها أثبتت انها ما زالت الأقوى أثرا من كل المظاهر التحديثية في واقعنا المجتمعي – وبالتالي – السياسي. ففضلا عن ذلك فان الحقبة التاريخية الطويلة التي أفرزت تلك التركيبة والتي تمتد لحوالي ألف سنة من تاريخنا قد إسقطناها من وعينا التاريخي ورفضنا أن نستوعبها بموضوعية لانها ليست حقب أمجاد وفتوحات على الأغلب. (فضل شلق، إشكاليات التوحد والانقسام، ١٩٨٧، ص١٠٣).

غير اننا ما لم نشخص هذه التركيبة وتاريخها بعمق، ونعالجها بجرأة وحكمة فان الحلقات السياسية المفرغة ستواصل الدوران باعاصيرها الموسمية المتزايدة فوق السطح، مع بقاء أسبابها الحقيقية في العمق دون فهم، وبالتالي، دون معالجة وتغيير.

ولأن الدولة والسياسة – بالذات – عمل جماعي ومجتمعي متعين ومتحدد في الزمان والمكان ومتأثر بهما، وهما تتجاوزان قطعا امكانات الأفراد ورغباتهم، كما لا يمكن الحاقهما بجوهر الأمة بمعنى إطلاقي وتجريدي، فان الدولة والسياسة تبقيان من أهم إفرازات هذه التركيبة المجتمعية التاريخية السائدة ومن أخطر انعكاساتها.

وأي مقاربة لموضوع السياسة والدولة في الوطن العربي، لابد أن تنطلق من صميم هذه التركيبة إذا أريد تشخيص جذري ومعالجة ناجعة للأزمة السياسية المزمنة في تاريخنا الحديث منذ بدء «النهضة»، وفي تاريخنا العام منذ صدر الاسلام وما مهد لذلك قبله من معطيات موضوعية في الواقع الجغرافي المجتمعي التاريخي للمنطقة العربية. وإذ يتحدد بحثنا على هذا النحو، فانه لابد من فتح الملف التاريخي السياسي العربي برمته وعدم التحرج من وضع جميع أوراقه تحت مجهر التشخيص العلمي أيا كانت طبيعتها وأيا كانت النتائج المترتبة عليها. وما مر علينا من كوارث سياسية لم يعد يسمح بأي تهاون أو تردد في هذا المجال، وعندما أقول الملف السياسي التاريخي لا أعني ملف الأفراد وحالاتهم الفردية الذاتية ولكني أعني العوامل الموضوعية والقوانين والظواهر

العامة التي حكمت وتحكم المشهد السياسي عبر الماضي والحاضر، فالمسألة أعمق من تقاتل الصحابة كأفراد في حروب الجمل وصفين وأعمق من توريث معاوية ليزيد أو استعانة المعتصم بجند تركي أو جنوح محمد على وعبد الناصر الى السلطوية.. الخ، كل هذه رغم خطورتها المباشرة مظاهر لعوامل وقوانين موضوعية أعمق وأخطر ولابد من تجاوز جدل الأفراد الى الجدل التاريخي الموضوعي، جدل العوامل والقوانين الموضوعية والمؤثرة على المدى الطويل لأنها هي التي أفرزت في التحليل النهائي جميع الحالات السياسية الفردية والخاصة التي نتنازع حولها أو نتحمس لها.

ومن البديهي أن يجري هذا البحث باستقلال عن أي ميل ايديولوجي أو مثالي، وألا يخضع أيضا لمجاراة السلطة ولا لمداراة الجماهير فذلك من آفات العلم، خاصة إذا كان علما اجتماعياو سياسيا.

وبلاريب فان نظر الانسان في ذاته وحديثه عنها من أصعب الأمور، فكيف اذا كانت هذه الذات ذاتا مجتمعية وجماعية لاصقة بخلايا الأعين الناظرة والعقول المتفحصة ومحيطة بنا من جميع الجهات ماضيا وحاضرا نتنفس هواءها ونأخذها في حكم البداهة التي عليها ولدنا ونشأنا.

القسم الأول

إشكالية «الدولة»
ودور الموروث السياسي
في الأزمة الممتدة



الفصل الأول

إشكالية «الدولة» عند العرب : مدخلاً ومؤشّراً لأزمتهم السياسية الشاملة

مدلول أزمة المصطلح :

لم يتخذ مصطلح «دولة» في اللغة العربية المفهوم المتعارف عليه في زمننا الحاضر بمعنى : «الكيان السياسي والاطار التنظيمي (= المؤسسي) الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية، وموضع السيادة فيه»[1] باقليمه المحدد الثابت والقائم بذاته في المجال الدولي — المقابل لمصطلح State في اللغة الانجليزية وما يطابقه في اللغات الاوروبية الاخرى — الا في فترة غير بعيدة من فترات عصر «النهضة» العربية الحديثة. واذا كان من الطبيعي الا يتبلور هذا المفهوم الحديث للدولة الا في وقت متأخر، فان المصطلح العربي الأصلي للدولة لم يتضمن ايضا اي مفهوم للدولة من حيث هي كيان سياسي عام يشمل الارض والسكان والحكم — معاً — بالمفهوم التاريخي الكلاسيكي للدولة كما تجسدت مثلا في «الدولة الصينية» او «الدولة الفارسية» او «الدولة الرومانية»، أي الدولة بمعناها التجريدي وليس السلطوي المشخّص.

فقد اقتصر المصطلح السياسي العربي التقليدي — والى وقت قريب في العصر الحديث — على معنى «الحكومة» او «النظام القائم الحاكم» او «الأسرة والجماعة الحاكمة» — أي معنى السلطة السياسية القائمة في زمان ما بمعزل عن عموم الكيان الجغرافي والبشري الذي تحكمه — فقيل «الدولة الاموية» سواء في المشرق او الاندلس و «الدولة العباسية» و «الدولة الأدريسية» و «الدولة الاخشيدية» و «الدولة الطولونية» و «دولة الاغالبة» و «دولة المرابطين» و «دولة الموحدين» و « دولة آل سبكتكين»[2]..الخ (مهما اتسعت أو تقلصت الكيانات والحدود الجغرافية الاقليمية لهذه «الدول»). وعندما تنقسم الجماعة الحاكمة الواحدة الى مجموعتين تنفرد كل واحدة منها بدولتها فيقال : «دولة المماليك البحرية» و «دولة المماليك البرجية»[3]على الرغم من انهما حكمتا كيانا سياسيا واحداً هو مصر. ونلاحظ هنا بالمقابل ان مصطلح دولة لم ينسب في العربية الى الكيانات الجغرافية الاقليمية فلم يكن شائعاً القول «دولة مصر» او «دولة الشام» كما قيل «دولة الصين» مثلا واحيانا ينسب هذا المصطلح الى حاكم فرد بعينه فيقال مثلاً «دولة المأمون»، و«دولة صلاح الدين». و «دولة ابن هود» في الاندلس، وحسب تعبير الجبرتي في تاريخه «دولة شيخ

العرب همام في بلاد الصعيد»[٤]، أي امرته وسلطته السياسية التي مارسها لبعض الوقت هنالك، ومن قبيل هذا المعنى استخدام ابي العباس السفاح لتعبير «دولة ابي مسلم» بمعنى زمنه ودوره في الإمرة والسلطة رغم انه لم يكن رئيسا اعلى ولا خليفة[٥].

وهذا الاستخدام المصطلحي العربي يختلف بدرجة نوعية عن المفهوم الكلاسيكي التاريخي للدولة عندما كان يقال «الدولة الصينية» او «الدولة الفارسية» او «الدولة الرومانية» وكذلك عن المفهوم القانوني الدولي الحديث والمعاصر عندما يقال «الدولة الفرنسية» او «الدولة البريطانية» او «الدولة الالمانية» بكيانها الاقليمي والمؤسسي الدائم والثابت والمحدد، كما سيرد بيانه في سياق هذا البحث... ذلك ان المصطلح العربي يفتقد «المفهوم التجريدي» للدولة في الحالتين.

والى مطلع العصر الحديث، نجد خير الدين التونسي (١٨١٠ – ١٨٩٠) يستخدم في كتابه السياسي «أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك» الموضوع عام ١٨٦٧ مصطلح «دولة» للاشارة الى معنى «الحكومة» ومصطلح «مملكة» للاشارة إلى معنى «الدولة» بمفهومها المعاصر، سواء كانت ذات نظام ملكي او جمهوري بما يؤكد ان تعبير «دولة» في المفهوم العربي الى زمنه ما زال مقتصرا على معنى «السلطة الحاكمة» او «الجهاز الحاكم» لا البلد أو الوطن بكيانه السياسي المؤسسي الدائم والثابت، ويؤكد د.معن زيادة هذه القراءة في دراسته لكتاب خير الدين بقوله «انه يفهم الدولة بمعنى الحكومة»[٦].

وحتى في معجم عربي حديث كـ «المنجد» – الذي أُلف عام ١٩٠٨ – نجد انه الى طبعته الخامسة الصادرة عام ١٩٢٧ ما زال يعرّف الدولة بمعنى الحكومة او الجهاز التنفيذي الحاكم عندما يقول «والدولة عند ارباب السياسة تطلق على الملك ووزرائه، «ج دُول ودول»[٧]. وهو يقتصر على هذا المفهوم دون التطرق الى مفهومها التجريدي العام المتجاوز لمعنى الحكومة، بمعنى «الكيان السياسي والاطار التنظيمي الواسع..» الخ. كما ورد اعلاه. والى مطلع هذا القرن، فعندما كان يقال في القاموس السياسي العربي والاسلامي «الدولة العثمانية العليّة» كان المقصود السلطان العثماني وحكومته وليس عموم الكيان العثماني بلدانا وشعوبا. والى ان تنبه الفكر العربي في القرن التاسع عشر الميلادي الى مفهوم «الدولة» المؤسسية الكيانية والسيادية بمعناها الحديث، ظل الاستعمال المزدوج لبعض الوقت يشي بازدواجية التحول السيمانتيكي الدلالي للكلمة في تمازج غير مبين بين قديم المعنى وجديده «حيث بدأ استعمال المفرد – دولة – في القرن التاسع عشر دونما تفرقة بين النظام السياسي ذي السيادة (= الدولة) وشكل هذا النظام او نوعه (= الحكومة)، فقيل على سبيل المثال : دولة جمهور (= نظام جمهوري) ودولة متوارثة ملكية (= نظام ملكي)، وكان العثمانيون يسمون نظامهم الدولة العلية العثمانية، ويسمون أنظمة الآخرين دولاً اجنبية... ثم جرى الفصل تدريجيا بين الدولة والحكومة فصارت الحكومات اشكالاً أو انواعا للدول»[٨].

نظرة مقارنة :

والجدير بالملاحظة – وبالتحليل والتفسير – ان مفهوم «الدولة» في الاصطلاح العربي التقليدي المقتصر على معنى السلطة السياسية الزمنية لجماعة ما، المعرضة دوما للتغيّر والانقلاب لتحل محلها «دولة» اخرى – بعكس المفهوم الكياني والمؤسسي الدائم والثابت للدولة في معناها الكلاسيكي الغربي والمعاصر – ان ذلك المفهوم العربي نابع من المعنى اللغوي الاصلي للجذر د – و – ل (ومنه : دال) الذي يدل بشكل متواتر على معنى التحول والتبدل والانقلاب والتداول من حال الى حال دون ثبات دائم على نحو معين او وضعية بعينها.

فالدولة لغة – في «لسان العرب» – هي «اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال الى حال»[٩] فنلاحظ رغم كونها اسما فهي «فعل» متحرك منتقل وليست حالة ثابتة (State, Static) كما في المعنى الاوروبي وجذره اللغوي اللاتيني. فمصطلح State في الانجليزية أو Etat في الفرنسية مستمد من الاصل اللاتيني Status وفعله Stare الذي يقابله الفعل To Stand في اللغة الانجليزية[١٠]. بمعنى «يقف وينتصب ويصمد. ويكون في موقف او وضع معين، ويظل قائماً او نافذاً ساري المفعول»[١١]، كما جاء في معانيه المعجمية وعلى العكس من ذلك «دال ويدول» في العربية اذ يقال للشيء اذا اصابه البلى او تعرض للزوال «اندال القوم تحولوا من مكان الى آخر»[١٢].

وبينما تشتق من «دولة» صفة «الدائل» بمعنى المنقلب والزائل، فان صفة Static المشتقة من State (= دولة بالانجليزية) تعني : «الساكن والمستقر والمثبت في موضع» ومثله Status أي الحالة او الوضع وخاصة الشرعي القانوني،بما هو وضع ثابت معترف به، ومن المشتقات ذات الصلة ايضا Status وهو التمثال القائم او النصب الثابت في موضعه دون تبدل كما يعني مصطلح Quo Status في اللاتينية والفرنسية الوضع المثبت والسائد قبل أي تغيير او التمسك بديمومة ذلك الوضع. ومنه Statique بالفرنسية كصفة للثابت والساكن وكمصطلح لعلم توازن القوى المؤدي الى تثبيت الاوضاع واستقرارها، بينما يرتبط المعنى اللغوي لـ «دولة» في العربية بفكرة تداول الغلبة والسيطرة بين قوم وقوم آخرين ينازعونهم في الحرب او المال، وهما أهم وظيفتين لسلطة الحكم في المجتمعات القديمة بخاصة، فالدولة «في الحرب ان تدال احدى الفئتين على الاخرى، يقال : كانت لنا عليهم الدولة...(و)... في المال : يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا، ومرة لهذا... فيكون لقوم دون قوم»[١٣]. وقد يكون «التداول» لاكثر من مرة كأن يهزم أحد الجيشين الجيش الآخر : «ثم يُهزم الهازم، فتقول رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرّة»[١٤]، ومنه «الادالة الغلبة، وأدالنا الله من عدونا : من الدولة، يقال اللهم أدلني على فلان وانصرني عليه.. ومنه حديث ابي سفيان وهرقل : ندال عليه ويدال علينا، أي نغلبه مرة،

ويغلبنا اخرى.. وتداولنا الامر : اخذناه بالدول، وقالوا : دواليك أي مداولة على الامر.. ودالت الايام أي دارت، والله يداولها بين الناس، وتداولته الأيدي، اخذته هذه مرة وهذه مرة»[١٥]، ونلاحظ من هذا النص المعجمي ان تعبير «دواليك» في العربية مأخوذ من «دولة» وهو صيغة لمعنى التداول بعد التداول : «من تداولوا الامر بينهم، يأخذ هذا دولة وهذا دولة»[١٦].

ومن منطلق هذا المعنى، فان لفظ «دولة» قبل ان يكتسب مفهومه السياسي المحدد في العربية بمعنى السلطة والقوة المتغلبة الحاكمة، كان يعني «الدور» و «الدورة» مثل دور الانسان في الثراء والجاه ثم انقلاب «دورة» الدهر عليه، أو العكس بمعنى تحوله الى دور الثراء والجاه بعد ان كان معدماً او خاملاً. ومنه ايضاً «دورة» الايام والفصول (تداولها)، الى ان توسع معنى الكلمة في تطوره الدلالي (السيمانتيكي) المتدرج فاتخذ معنى «دورة» تقلّب عجلة الدهر والاقدار بحظوظ الامم ومصائرها «تداولا» بين عزّ وذل[١٧]. ولما كان «تداول» الخضوع المتعاقب للسلطات الحاكمة من اقدار الامم اقترب المعنى ودخل في اطار المفهوم السياسي الى ان ارتبط به واقتصر عليه في الاستعمال اللغوي العام وتم اغفال معانيه الاخرى المذكورة كما يحدث في حالات عديدة من التطور والتغير السيمانتيكي للكلمات كما هو مقرر في علم اللغة[١٨].

وهذا الملحظ يوحي بأن من المعاني الكامنة لمفهوم «دولة» في العربية المعنى «القدري» المُقَدّر جبراً بصروف الدهر اكثر من تأثره بارادة الانسان واختيار المجتمع والامة.

وليس ثمة فرق كبير في المعنى بين دُولة – بضم الدال – ودَولة – بفتحها – فهما لغتان بمعنى واحد كما يتضح من معاجم اللغة [١٩]، وان كان بعض اللغويين ينسب الاولى – بالضم – للإدالة والغلبة في الحرب وهي التي سادت في الاستعمال السياسي الى زمننا، وذلك طبيعي فالادالة في الحرب هي التي تقوم عليها «الدّولة» بمفهوم الغلبة بالقوة الحربية، ثم تتبعها السيطرة دُولة (= عنوة) على المال وغيره من الثروات والمصادر التي يبيحها التغلب الحربي. وهنا نلمس معنى متضمنا آخر من معاني الدولة عند العرب وهو صفتها الاكراهية تغلبا بالقوة المفروضة.

ومن هذه التعريفات المعجمية العربية الاصلية لمصطلح «دولة» يتبين ان مفهومها ينطوي على معنيين متصاحبين ومتلازمين :

١ – معنى التغير والتقلب والتناوب وعدم الثبات والدوام، فـ «الايام دول» كتعاقب الليل والنهار، وكما ورد في القرآن الكريم ﴿**وتلك الايام نداولها بين الناس**﴾(سورة آل عمران : ١٤٠) بمعنى تداول العز والذل بين قوم وآخرين.

٢ – معنى المغالبة بالقوة – حربية كانت تلك القوة أو مالية – وهي مغالبة متبادلة لا تأخذ معنى التغلب الدائم الثابت وانما هي مناوبة في الغلبة بين تغلب في جولة من الصراع والتنافس

يعقبها تراجع او انحدار في الجولة التالية. وهكذا «دواليك» و «دواليك» مشتقة – كما تبين – من «د – و – ل» و «دولة». وبهذا المعنى وردت الآية القرآنية الكريمة عن ضرورة تداول المال والثروة في المجتمع الاسلامي بين الموسرين والمحتاجين : ﴿**كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم**﴾ (سورة الحشر : ٧).

والجدير بالملاحظة ان مشتقات جذر «د – و – ل» لم ترد في القرآن الكريم إلا في الآيتين المذكورتين بالمعنى المشار اليه في كل آية منهما – معنى التداول والمداولة ولم يتضمن النص القرآني أية اشارة لفظية من اشتقاق هذه الكلمة لمعنى «الدولة» بالمفهوم السياسي. ولعل ذلك مرده الى ان عرب شمال الجزيرة – بالذات – الذين نزل القرآن الكريم بلغتهم وخاطبهم لم يعرفوا قبل الاسلام الدولة من حيث هي مؤسسة سياسية شاملة وكيان دائم ثابت او حتى من حيث هي حكومة منتظمة ذات صلاحيات مقررة واضحة. (وان عرفوا اشكالا اولية من السلطة السياسية المشتركة بين شيوخ القبائل واعيانها المتمثلة في «الملأ» و «دار الندوة» بمكة على سبيل المثال).

التطور التاريخي للمفهوم والمصطلح :

والى زمن معاوية بن ابي سفيان نجد ان «دولة» لا تعني سلطة الحكم المنبثقة من داخل الجماعة ذاتها والمعبّرة عن كيانها السياسي بأي شكل من الاشكال، وانما تعني سلطة الاكراه والتغلب والقهر التي يلحقها الاعداء بالجماعة والامة، الامر الذي يشير الى ان مصطلح «دولة» عند العرب الى بداية قيام «دولتهم» في الاسلام لم يتخذ بعد مفهومه المؤسسي السياسي للسلطة المشروعة حكومة كانت او كيانا أشمل.

يقول معاوية – كما اورد الطبري نصه في تاريخه – وذلك في مجال تأكيده لحق قريش في الخلافة دون غيرها من عرب او عجم : «... هل تعرفون عربا او عجماً او سوداً او حمراً، الا قد اصابه الدهر في بلده وحرمته بدولة الا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد الا جعل الله ضده الأسفل...»[٢٠].

فمن الواضح ان دولة هنا تعني التعرض لاضطهاد الغير وبطشهم و«كيدهم» (= لم يردهم أحد من الناس بكيد...). وان قريشا وحدها هي التي لم تعرف هذا الامر ولم يصبها الدهر بدولة، أي «بسيطرة الغير»[٢١] عليها من القوى الاجنبية او الغريبة.

هذا ولم تدخل كلمة «دولة» في الاصطلاح السياسي العربي والاسلامي الا مع قيام الدولة العباسية في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة (١٣٢ هـ) حوالي منتصف القرن الثامن للميلاد، ولانها ارتبطت اصلاً كما تبين بمعنى الدورة والغلبة، فانها استخدمت اولا للتعبير عن

معنى «الثورة» او «الانقلاب» العباسي (هكذا نرى ان جذر دولة في المصطلح السياسي العربي يشي بأصلها الانقلابي اكثر من مفهومها المؤسسي!) فقد ذهب «دور» الامويين في السلطة والجاه ودالت بهم «الدولة» لتدور عجلتها الآن لصالح بني العباس، فتأتي دورتهم أي «دولتهم» في دوران عجلة القدر والتاريخ، لذا «سمى العباسيون انتصارهم على الامويين دولة أي انه انقلاب قدري او الهي لصالحهم»[٢٢]. وهكذا يتكشف المعنى القدري للدولة مع تكون اصطلاحها السياسي.

وفي اول خطاب لابي العباس السفاح تنسب «الدولة» للعباسيين وحدهم وليس لانصارهم او لعموم المسلمين «يا اهل الكوفة انتم محل محبتنا ومنزل مودتنا، أنتم الذين لم يتغيروا ... حتى ادركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا.. فاستعدوا فانا السفاح المبيح والثائر المبير»[٢٣].

فنلاحظ ان السفاح في معرض حديثة عن دولته التي اتى بها زمانه ينسب نفسه الى الثورة في الوقت ذاته. فكأنه ثائر جاء بـ «دولة» انقلاب جديدة وليس بتغيير في اطار الدولة القائمة ذاتها.

وفي الفترة ذاتها تقريبا يكتب ابن المقفع في الادب الكبير «اذا كان سلطانك عند جدّة دولة، فرأيت امرا استقام بغير رأي.. فلا يغرنك ذلك. فالامر الجديد مما تكون له مهابة في انفس اقوام.. الخ»[٢٤]. فنرى ا ن المصطلح قد دخل الادب السياسي على السنة الكتّاب واقترب من معناه السلطوي المحدد (اذا كان سلطانك..) لكنه لا يزال يشي بمعناه كدورة أو انعطاف مستجد (جدة دولة)، فكأنها دولة مستجدة بذاتها وليست تغييرا للسلطة داخل كيان دولة قائمة فعلا منذ صدور الاسلام، كما هو متصور تاريخياً.

وابن المقفع ذاته كان لا يزال يستخدم في كتابته تعبير : «الدنيا دول»، أي تعاقب بين عز وذل، بين رفعة وسقوط : «فما كان منها لك اتاك على ضعفك. وما كان عليك لم تدفعه بقوتك»[٢٥]. فما زال المعنى القدري الجبري والحتمي هو المسيطر.

غير ان «دور» العباسيين في السلطة والرفعة استمر طويلا وترسخ انقلابهم لعصور. فغدت «دولة» بني العباس رمزاً للسلطة القائمة المستمرة لاجيال. بعد ان كانت مجرد دورة انقلابية، فمبدأ التغير والتطور الدلالي (السيمانتيكي) لكلمة دولة في المصطلح العربي يتخذ تدريجيا معنى السلالة الحاكمة ثم الحكومة القائمة والنظام القائم، واخيرا معنى الدولة بمفهومها الحديث في القانون الدولي[٢٦]، الذي لم يتبلور ويثبت في المصطلح العربي بطبيعة الحال الا في العقود الاخيرة من العصر الحديث كما تقدم.

أما في العصور الاسلامية منذ العصر العباسي الاول فظل مصطلح «دولة» يعني السلالة الحاكمة وسلطتها بالدرجة الاولى، أو يعني أهل القوة المتغلبين على السلطة بعامة وما يقيمونه من

نظم حكومية دون ان ينسحب على الكيان العام للبلاد او الجماعة والامة المحكومة، كما نجد في هذا النص من رسائل اخوان الصفا: «وعلموا ان كل دولة لها وقت منه تبتدىء.. وحد اليه تنتهي.. فكهذا حكم أهل الزمان في دولة الخير والشر، فتارة تكون القوة والدولة.. لاهل الخير، وتارة تكون القوة والدولة.. لاهل الشر، كما ذكر الله جل ثناؤه : وتلك الايام نداولها بين الناس»[٢٧]. فمفهوم الدولة لا يزال – رغم مرور اربعة قرون على قيام «الدولة» العربية الاسلامية – دائرا حول فكرة «الانقلاب» و «التحول» و «التداول» بالمغالبة بين قوة واخرى – وهي تأخذ هنا طابع المواجهة بين قوة الخير وقوة الشر بسبب طابع الدعوة العقائدية لدى اخوان الصفا – فلا نجد تحليلا مجتمعيا واقعيا لبنية الدولة من حيث هي دولة بما يتعدى ثنائية الخير والشر، التي تجاوزها فكر هيغل مثلا في تنظيرة للدولة وتجاوزها فكر ابن خلدون من قبل. كما لا نجد تحولا الى فكرة «ثبات» الدولة ورسوخها وديمومتها – مع تغير أنظمتها وسلالاتها الحاكمة – كما رأينا في المفهوم اللاتيني الغربي لجذر مصطلح دولة، او كما نجده في نموذج الدولة الصينية مثلا – وهي نموذج شرقي – حيث استقرت وتميزت هيكلية وبنية وكيان دولة مؤسسية عامة في اقليم محدد من الارض بمركز ثابت ودائرة (حدود) شبه ثابتة رغم تعاقب السلالات، وقيام وسقوط النظم الحاكمة للدولة الصينية التي اكتسبت بذاتها استمرارية غير متقطعة في التاريخ وتعبيرا كيانيا يتعدى سلالاتها الحاكمة رغم دور هذه السلالات في تناميها[٢٨]. فبينما نرى ان دائرة الدولة الصينية تتطابق مع دائرة الاقليم والشعب الصيني ودائرة الثقافة والحضارة الصينية تطابقا شبه تام نجد «الدول» الاسلامية المتعددة بمثابة دوائر صغرى متفرقة ومؤقتة ضمن دائرة الحضارة والثقافة الاسلامية الكبرى الموحدة التي حملت اسم «دار الاسلام»[٢٩].

ولعل ابن خلدون كان اقرب المفكرين العرب الى تلمس شيء من معنى الدولة الكلية بمفهومها الكلاسيكي والحديث عندما استخدم مصطلح «الدول العامة» و «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك» كما اشار الى «الدولة العربية في الاسلام» والى «الدولة الفارسية» و «الدولة الرومية» بتجريد عام أي دون ربطها بسلالات حاكمة معينة[٣٠]. كما تحدث عن دولتي الفرس والروم بمصطلح «الدولتين العظيمتين في العالم»[٣١] بما يقترب من المفهوم الحديث. غير ان مفهومه الاساسي للدولة ظل مرتبطاً في «المقدمة» بعصبيات قبلية حاكمة تقيم «دولها الخاصة»* بها في دورات متعاقبة لا تؤدي في الغالب الى استمرار وثبات «دولة عامة» بل كانت الدولة في الواقع تتخذ : «شكل تنظيم اعلى للقبيلة» حسب تعبير ايف لاكوست في دراسته لفلسفة ابن خلدون[٣٢].

* «أي ان الدولة تظهر بما اطلق ابن خلدون عليه اسم «الدولة الشخصية» كدولة معاوية، او يزدجرد، او برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي بماهي «دولة كلية» – انظر : نزيه الايوبي، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، لندن، ١٩٩٢، ص ٥٩.

وهذه الدولة لا يلتحم اسمنتها لتتحول الى كيان مركزي ثابت ذلك ان «بنية دولة القبيلة – حسب تعبير الجابري – هي دائما بنية دولة اتحاد فدرالي»[٣٣]معرضة للتفكك بحكم تشرذمها العشائري وتصادم عصبياتها المشرئبة لدى بروز أي عامل مساعد على ذلك، او بعد مرور الفترة التي تنحل فيها العصبية الجامعة.

وقد كان ابن خلدون باعتباره مفكرا اجتماعيا واقعيا يشخص بذلك وضعا مجتمعيا سياسيا قائما لم تكن من ملامحه الدائمة الثابتة وجود مؤسسة «دولتية» مركزية شاملة الكيان وذات ديمومة متواصلة دون انقطاع. سواء قبل الاسلام أو بعده، رغم ان الاسلام قد بلور شخصية «الامة» الاسلامية في عموم «دار الاسلام» وحمل في نظامه الشامل فكرة «الدولة» ومشروعها ووضع المبادىء العامة لها. غير ان «واقع» العرب والمسلمين – مجتمعيا وتاريخيا – افرز كيانات وسلطات سياسية لا تنسجم مع «المثال» النظري للدولة الاسلامية المنشودة.

ذلك ان مأساة التاريخ الاسلامي تعود – كما يرى جب Gibb– الى «ان العقيدة الاسلامية لم تجد تعبيرها الحقيقي الواضح في المؤسسات السياسية للدول الاسلامية»[٣٤]. اذ «لم ينشأ عن هذه العقيدة من المؤسسات الاجتماعية أي نظام سياسي اصيل غير اتجاهات غامضة تمثلها «الخلافة» بنشأتها الحائرة، وانحرافها من خلال تاريخها عن صلب العقيدة الاسلامية الى السير في اتجاه التقاليد واصول الحكم الهيلينية والفارسية. وبسقوطها اخيرا لعدم ملاءمتها طبيعة الظروف التاريخية المتتالية التي مر بها العالم الاسلامي»[٣٥].

ولعلنا نضيف الى ذلك عاملا تاريخيا تكوينيا هاما وهو ان الدولة الاسلامية لم تجد لها «قاعدة دولة» تتأسس عليها في المجتمع العربي القديم فلم يكن هناك من بنى الدولة وهياكلها وتقاليدها وتجاربها ما يساعد على انطلاق مشروع دولة كبيرة واسعة النطاق كالدولة الاسلامية، بل كان التكوين المجتمعي العربي ببناه القبلية المتعددة يمثل النقيض لبنية الدولة وثباتها ونموها المتدرج غير المتقطع. من هنا يمكن القول ان تاريخ العرب السياسي في الاسلام يتلخص بصورة محورية في الصراع والتوتر والتجاذب العنيف بين دعوة الاسلام لاقامة الدولة وانضباطها وانتظامها ووحدتها، وبين تفلّت التكوين القبلي والاقليمي والاقوامي المتشرذم، من بوتقة هذا المشروع الدولتي لتثبيت كياناته الخاصة، وكان التاريخ العربي – ولا يزال – سجالا و«تداولا» بين قطبي الصراع : الوحدة، والتعدد، الى يومنا هذا.. دون حسم نهائي لصالح أي منهما. (كما ان هذا التاريخ من ناحية اخرى. يمثل ظاهرة تسابق عجيب بين البناء الحضاري في اغلب الميادين والصراع الانتحاري في السياسة).

فمنذ بداية تاريخهم لم يعرف عرب شمال الجزيرة الذين حملوا لواء الدعوة الاسلامية ظاهرة «الدولة» و «الدول» – بمعنى الكيانات السياسية المؤسسية الثابتة والدائمة – الا من خلال

احتكاكهم بالممالك والقوى الدولية الاجنبية المحيطة بهم، ورؤيتهم بعض اخوانهم من عرب اليمن او الحيرة او الشام يخضعون لها فـ «تصييبهم الدولة» حسب تعبير معاوية، لكنهم لم يعرفوها ولم يخبروها ويعايشوها عن كثب من خلال تجاربهم الوطنية او المحلية الذاتية التي لم تتطور - الى ذلك الحين - كبُنْيَة مجتمعية بما فيه الكفاية لتفرز مؤسسة «دولة» او جهاز «حكومة» نابعين من المجتمع الاهلي العربي ذاته.

من هنا يمكن فهم قول عمر، الذي قد يبدو غريبا ومفاجئا لاول وهلة «لا ملك على عربي»[٣٦] وقوله «انه ليقبح بالعرب ان يملك بعضهم بعضاً وقد وسّع الله وفتح الاعاجم»[٣٧]. وقد قال ذلك في معرض رفعه الحظر الذي وضعه ابو بكر على القبائل التي أُخضِعَت بعد حروب الردة فيما يتعلق بمشاركتها قريشا في الفتوحات خارج الجزيرة. اذ رأى عمر ألا تبقى هذه القبائل في جزيرتها «محكومة» او «مملوكة» تحت «مُلْك» قريش وان تشارك معها على قدم المساواة والسيادة في فتح البلاد الاجنبية (الاعاجم).

فعمر، وان كان ابرز مؤسسي «الدولة» في تاريخ العرب والاسلام، فانه أحس بعميق فهمه لطبيعة العرب واوضاعهم انهم حديثو عهد بالانتظام تحت سلطة الدولة والخضوع لنظمها، فأوجد لهم متنفسا مرحليا بالمشاركة في الفتوح باعتبارهم سادة في الدولة لا رعايا لها. ومن هنا مغزى مقولته «لا ملك على عربي».

وبالنظر الى عدم تبلور مفهوم «الدولة» لغة وسياسة في واقع الحياة العربية حينئذ، فان العرب الى فترة غير قصيرة بعد ظهور الاسلام ظلوا يستخدمون مصطلح «مُلك» و «مملكة» للدلالة على مفهوم «الدولة» عند سواهم من الامم. والجدير بالملاحظة بهذا الصدد ان مصطلح «مملكة» كان يعني في عرفهم الدولة من حيث هي دولة مجردة بغض النظر عن نظام الحكم فيها، ملكيا كان او غير ذلك، فالتمييز بين النظم الملكية والجمهورية لم يعرف الا في العصر الحديث. من هنا فان «مملكة» في الاصطلاح العربي القديم - وحتى وقت قريب من العصر الحديث كما سيتبين - كانت تعني «الدولة» المؤسسة الثابتة بكيانها العام أيا كان نظام الحكم فيها، ولم يقصدوا بها - كما يتبادر الى اذهاننا اليوم - الدولة الملكية بالذات.

وقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «ملك» حتى بالنسبة للانبياء الذين تولوا السلطة السياسية في بلادهم وعلى قومهم، وهم أبعد ما يكونون في طبيعة حكمهم عن مسلك الملوك الدنيويين فقال تعالى عن النبي داود **﴿وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء﴾** - سورة البقرة (٢٥١). وقال ايضا عن «ملك» داود **﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾** - سورة صاد (٢٠). ويؤكد المفسر ابن كثير هذا المعنى السياسي للملك بقوله «أي جعلنا له ملكا كاملا في جميع ما يحتاج اليه الملوك.. (فقد) كان أشد اهل الدنيا سلطانا»[٣٨].

وكذلك وردت اشارات قرآنية في آيات كريمة اخرى بهذا المعنى الى «ملك سليمان» و «ملك آل ابراهيم» (البقرة ١٠٢ — النساء — ٥٤).

واستخدم القرآن الكريم ايضا مصطلح الملك بصيغة الفعل للاشارة الى «دولة» سبأ في جنوب الجزيرة العربية وهي من «الممالك» أي «الدول» التي عرفها عرب الجنوب قبل الاسلام **﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾** — سورة النمل — (٢٣). والعرش رمز «المملكة» — أي «الدولة» المؤسسة والثابتة في ذلك الزمان. و«اوتيت من كل شيء» شرحها المفسرون بأنها تعني مقومات «الملك المتمكّن»[٣٩] «لدولة» سبأ.

وقد ظل مصطلح «مملكة» و «ممالك» معبرا في الاستعمال السياسي العربي عن مفهوم «الدولة» بمعناها الاعم الاشمل من حيث هي كيان عام ومؤسسة شاملة (بغض النظر عن نوعية نظامها السياسي) حتى اواخر القرن التاسع عشر الميلادي وذلك عندما تنبّه الفكر العربي الى الفارق بين النظام الملكي والنظام الجمهوري، فاقتصرت «مملكة» على معنى الدولة الملكية واطلق مصطلح «دولة» للدلالة العامة على جميع اصناف الدول ملكية كانت أم جمهورية أم غير ذلك.

وعندما ألف خير الدين التونسي كتابه الموسوم «اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك» عام ١٨٦٧ لم يكن يقصد بمصطلح «الممالك» الدول الملكية وانما كان يقصد «الدول» بعامة من منطلق مفهوم المصطلح العربي التاريخي والاصلي المشار اليه لكلمة «مملكة». اما «دولة» فكان ما زال يستخدمها في كتابه بمعنى «حكومة» كما تقدم.

والطريف ان خير الدين ظل يستخدم مصطلح «مملكة» حتى بالنسبة للدول الجمهورية كما في النص التالي «فعند ذلك يطلب مجلس السناتو من احد رئيسي الدولة الجمهورية (= الحكومة الجمهورية) ان يختار من اعيان رجال المملكة من يسميه باسم دكتاتور، أي مطلق التصرف، تفوض اليه ادارة المملكة بما يظهر له بمقتضى اجتهاده...»[٤٠]. فمن الواضح ان خير الدين هنا يتحدث عن «دولة» جمهورية بالمفهوم المعاصر لكنه لا يجد تناقضا في تسميتها «مملكة» لرسوخ هذا المصطلح في الدلالة العربية عن معنى الدولة بعامة وعدم تخصيصه اصلا للممالك بمعناها السلالي او الوراثي وفي النص ذاته ما زالت «دولة» تعني «الحكومة» ولم ينفرد خير الدين بهذا الاستخدام المزدوج لمصطلح «مملكة». فنجد علي مبارك في الفترة ذاتها يستخدم ايضا المصطلح ذاته — مملكة — للاشارة الى دولة غير ملكية. «الحكومة الجمهورية هي ان يكون الحكم مفوضا لمجلس مركب من اعضاء تنتخبهم الرعية لادارة امور المملكة تحت قوانين يلزم العمل بها وعدم الخروج عليها»[٤١].

ولعل في هذا الاستعمال لدى المفكرين العرب بمصطلح العصر الحديث لمصطلح «مملكة»

بمعنى «دولة» بعامة – حتى بعد قيام النظم الجمهورية في بعض الدول – ما يلقي ضوءا على حقيقة مفهومة الاصلي عندما استخدمه العرب والمسلمون في الجاهلية وعصور الاسلام ليشيروا الى تلك الظاهرة «الدولتية» لدى غيرهم من الأمم فيما احاط بهم وهددهم من «ممالك» لا يليق بالعرب «الاحرار» في عرفهم ان يخضعوا لها ولملوكها «الجبارين» – فتلك صفة الملوك لديهم – نظير الاكاسرة والقياصرة(٤٢).

غير انه مع معرفة عرب شمال الجزيرة باحوال «الممالك» (الدول) من حولهم، فانهم ظلوا في اوضاعهم السياسية قبائل او مدنا (قرى في المصطلح العربي والقرآني) مستقلة بذاتها ومنفصلة عن بعضها تحذر الخضوع لـ «الممالك» و «الملوك» – أي الدول الثابتة والضابطة لرعاياها – تمسكا منهم بفرديتهم الذاتية وهويتهم القبلية غير المتلائمة مع الانتظام في كيان «دولة» شاملة ذات سلطة حاسمة ورادعة.

وقد فسر بعض رجال الدين في العصر الحديث الآية القرآنية الواردة على لسان بلقيس في سورة النمل **﴿ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا أعزة اهلها أذلة، وكذلك يفعلون﴾** بأنها اشارة قرآنية ضد النظم الملكية. وذلك عندما قامت النظم الجمهورية في بعض البلاد العربية.

غير ان حقيقة الامر، من الواقع السياسي للعرب وعالمهم المحيط بهم في ذلك الوقت، ان جميع «الدول» كانت حينئذ ذات انظمة ملكية والمسألة لم تكن مسألة تفضيل في قول بلقيس بين نظام ملكي وآخر جمهوري. فبلقيس ذاتها ملكة – ولكن قولها اشارة الى ما يفعله زعماء وقادة «الدول» ذات الكيانات القوية الطامحة ايا كان نظامها السياسي بالمدن والقرى المستقلة اذا اخضعوها لسلطتهم «الدولتية» الرادعة، وذلك شعور كان راسخا لدى عرب الحجاز وشمال الجزيرة الذين نزل القرآن بلغتهم حيث نرى ان ما ورد على لسان بلقيس يؤكده القرآن في نهاية الآية بقوله **﴿وكذلك يفعلون﴾** حسب تفسير ابن كثير وغيره. فمصطلح «الملوك» في الآية الواردة على لسان بلقيس يعني كافة زعماء وعواهل «الدول» – كالقياصرة والاكاسرة وسائر الأباطرة – الذين يدخلون القرى والمدن المستقلة لضمها الى «ممالكهم» أي «دولهم» ويجعلون اهلها أذلة بما يفرضونه عليهم من سلطات وضرائب «دولتية» لا عهد لهم بها في معظم انحاء جزيرة العرب. فالاشارة – اذن – ضد سلطة الدولة الرادعة في ذلك الحين من حيث هي سلطة دولة لا من حيث هي نظام ملكي. وتفسيرها هذا يتناسب مع ما ورد من اشارة معاوية الى «الدولة» بانها «سلطة الغير». ومقولة عمر: «لا ملك على عربي». وكذلك مع تحذير الامام علي للمسلمين من حكم بني امية «والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل..» في اشارة منه الى النفور العربي السائد من سلطوية هؤلاء الحكام في دولهم الرادعة.

وقد فخر معاوية على سائر العرب من غير قريش عندما ذكرهم ببقاء قريش مستقلة عن أي «من الملوك الذين كانوا يدينونكم» أي يخضعونكم لسلطتهم قهرا في اطراف الجزيرة. وفي الوقت ذاته ارهص معاوية ان السلطة التي يقيمها بقيادة امية لقريش وقريش للعرب كانت بداية «هذا الملك» الذي خص الله به قريشا : «فلا يصبح ذلك الا عليهم»[٤٣]، فهو ملك (دولة) لكنه ملك خاص أي دولة مقتصرة على قيادتها الحاكمة. وفي تقديرنا فان مصطلح «الملك» قد استبعد من مصطلحات السياسة الشرعية الاسلامية كالخلافة والامامة وامارة المؤمنين. لا لمجرد كونه ملكا عضوضا يخالف مبدأ البيعة والشورى الاسلامية – كما يذهب، بحق د. محمد عمارة وغيره من المفكرين النظريين او المثاليين[٤٤] – ولكنه استبعد ايضا لنفور العرب الواقعي من مفهوم الدولة السلطوية الرادعة والضابطة – إلى زماننا هذا ! – والتي يمثل «المُلك» في عرفهم عنوانها وهذا ما يفسر محاولتهم اقامة كيانهم السياسي العربي الاسلامي في صدر الاسلام في صيغة تحالف فدرالي مرن بين مختلف القبائل والاقاليم دون سلطة مركزية قوية رادعة، كما اشار الى ذلك الباحثون الذين درسوا «الدولة» في صدر الاسلام ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يقول د.صالح احمد العلي في كتابه الموسوم «الدولة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم» : «لم يفرض الرسول صلى الله عليه وسلم على القبائل التي أسلمت متطلبات ثقيلة او قيودا شديدة، فبقيت العشائر محتفظة بكيانها وديارها ورؤسائها ونظمها، وكذلك المدن والقرى ما دامت لا تتعارض مع مبادىء الاسلام الاساسية، وبقيت التنظيمات القديمة وروابطها سواء كانت بين العشائر والقبائل، او بين ابناء القرى والمدن، او بين الجماعات التي كانت في كل من هذه المجموعات..»[٤٥].

ويقول د. محمد عابد الجابري عن الدولة العربية الاسلامية في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام : «كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية» لان معظم اقاليمها وبلدانها : «أقر النبي عليها امراءها ورؤساءها بمجرد ما يعلنون اسلامهم ويقبلون دفع الزكاة، او يقبلون الصلح ويدفعون الجزية»[٤٦]. فالعرب لغياب تقاليد الدولة المؤسسية المركزية الثابتة والدائمة في تجاربهم التاريخية – المجتمعية لم يستسيغوا كونهم «رعايا دولة» حتى عندما قامت دولتهم العربية الاسلامية.

وفي اشارة دالة مرتبطة بهذه الظاهرة يلاحظ د. الجابري : «ومما له دلالة ان اتباعه (صلى الله عليه وسلم) لم يكونوا ينظرون الى أنفسهم ولم تكن قريش او غيرها من خصومهم تنظر اليهم، على انهم مرؤوسون محكومون، بل لقد كانوا يسمون انفسهم، وكان العرب يسمونهم باسم لا يحمل معنى الملك والرئاسة شيئاً : «لقد كانوا (اصحاب) محمد و (صحابته)»[٤٧]. ومن هنا يمكن فهم مبادرة عمر – رغم قيادته للدولة – الى القول كما ورد «انه ليقبح بالعرب ان يملك بعضهم بعضا...» وانه «لا ملك على عربي» أي بعبارة اخرى انه ليقبح ان يدال العربي بدولة

على عربي آخر. وقرر اطلاق القبائل حتى حديثه العهد بالردة منها الى الفتوح خارج الجزيرة كي لا تظل في وضعية «المدالين» أي الخاضعين لسطوة «الدولة» و «الملك».

الدولة بين الحضور والغياب :

وعلى رغم مرور اربعة قرون من القيادة العربية للدولة الاسلامية وتعايش العرب مع هذه الدولة بشكل او بآخر، نجد ان ظاهرة نفورهم من الخضوع لسلطة دولة مركزية ما زالت بادية وبارزة في مسلكهم السياسي، حتى في منطقة ذات استقرار حضري وطابع مدني عموما كمنطقة الهلال الخصيب، فهذا ابو الطيب المتنبي يصف مسلك القبائل العربية مع اميرها العربي سيف الدولة – وليس مع حاكم اجنبي عليها – عندما اقام «الدولة الحمدانية» في حلب لفترة من الزمن لم تطل كثيرا شأنها شأن الدول المتعاقبة الاخرى. يقول المتنبي :

١ – وأخذٌ في الحواضر والبوادي — بضبط لم تعوّده نزار

٢ – تشممه شميم الوحش إنسا — وتنكره فيعروها نفار

٣ – وما انقادت لغيرك في زمان — فتدري ما المقادة والصّغار

٤ – فقرحت المقاودُ ذفريْها — وصعّر خدها هذا العذار

وفي شرح هذه الابيات بديوان المتنبي يقول الشاعر لسيف الدولة في البيت الاول : «إنك تأخذ أهل الحضر والبدو بضبط لم تعوده العرب في السياسة» ونلاحظ هنا دقة اختيار المتنبي لكلمة «ضبط» تعبيرا عن سلطة الدولة ونظامها وردعها مما لم يألفه العرب على الرغم من ان كلمة «ضبط» ليست شاعرية فنيا.

وفي شرح البيت الثاني : «ان العرب تتقرب من طاعتك ومتى أحست بما عندك من ضبط تنفر كما تنفر الوحش متى شمت ريح الإنس».

وفي البيت الثالث تعبير المتنبي عن حقيقة ان العرب – وان كانوا في اطار كيان عام – فانهم لم يعرفوا بالممارسة الفعلية المؤسسية والنظامية معنى الانقياد لضبط الدولة، ويربط المتنبي في البيت معنى هذا الانقياد بمعنى «الصغار» أي الذل والاستصغار الذي تشعر به العرب اذا انقادت وانضبطت في اطار الدولة وكأن الانتماء لها مهانة ومذلة، بما يغاير معنى الافتخار بالمواطنية والانتماء للدولة في العادة. ويتأكد هذا المعنى في البيت الرابع بتشبيه العرب : «بالدابة الجموح التي لم تتعود الانقياد»(٤٨). وعندما اضطرت بعض تلك القبائل للخضوع لسيف الدولة مؤقتا كان تعبير المتنبي عن ذلك الوضع «تلقوا عز مولاهم بذل» أي رغم العز الذي حاول اميرهم العربي احاطتهم به فانهم قد تلقوه بذل لكونه يمثل انضباط الدولة المناقض لتركيبتهم القبلية والكابح لتفلتهم العشائري والفردي.

المغزى السياسي لرأي ابن خلدون في العرب :

واذا كانت هذه هي «شهادة» اعظم شاعر انجبته العربية بشأن علاقة العرب بمفهوم الدولة ونظمها وسياستها وذلك بعد اربعة قرون من قيام الكيان السياسي للعرب في ظل الاسلام — الذي من غير المستغرب في ضوء ذلك تجزؤ دولته الى عدة كيانات متصارعة في القرن الرابع — فانه من الجدير ان ننظر من زاوية اخرى الى «شهادة» ابرز مفكر اجتماعي وفيلسوف للتاريخ انجبته الامة العربية ذاتها، بشأن تلك العلاقة بعد ثمانية قرون من تاريخ الاسلام. يقول إبن خلدون في المقدمة ان من عوائد العرب السياسية : «الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة... فهم متنافسون في الرئاسة وقلّ ان يسلّم أحد منهم الامر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته الا في الاقل وعلى كره من اجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والامراء، وتختلف الايدي على الرعية في الجباية والاحكام فيفسد العمران وينتقص ... فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم...»[٤٩]. وهذا يعني انهم سواء — حاكمين كانوا أو محكومين — في قلة تقيدهم بضوابط الدولة ووحدتها ومركزيتها الى ما يقرب من وضعية «اللادولة». ويجب ان يكون واضحا ان هذه الاحكام بشأن الطبيعة السياسية للعرب لا تعود الى نواقص ثابتة في اخلاقهم او عقولهم او مسلكياتها بعامة، وانما هي تركيبتهم المجتمعية التجزيئية القبلية والاقليمية ذات الطبيعة التعددية الصراعية التي فرضها عليهم في مرحلة تكوينهم ونشوئهم نمط معيشتهم الرعوي الترحلي في منطقتهم الصحراوية التي تتجزأ فيها التكوينات العشائرية والمحلية ولا يتواصل فيها العمران الحضري بضوابطه تلك الضوابط التي تمثل القاعدة الاساسية لقيام الدولة وشرط استمرارها وترسخ نظمها ومؤسساتها*. وذلك ما عناه ابن خلدون — لدى تفسيره لمقولته : «في ان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك» — عندما قال : «والسبب في ذلك انهم اكثر بداوة من سائر الامم وابعد مجالا في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لايلافهم ذلك وللتوحش»[٥٠] الذي استحكم عوائده فيهم، فصاروا «اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في لرئاسة فقلما تجتمع اهواؤهم»[٥١].

وبعد ان يبين ابن خلدون هذه المسببات البيئية المجتمعية يعرض لنتائجها في مسلكهم السياسي بقوله : «ورئيسهم محتاج اليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة فكان مضطراً الى احسان

* فقد لاحظ الدارسون ان مراكز التحضر العربي (العواصم والقصبات) ظلت تفصل بينها فراغات صحراوية واسعة ومقفرة، ولم تتواصل فيما بينها بوسائط ومناطق محلية مأهولة ومنتجة من اقاليم السهول والجبال كما في اوروبا وآسيا الموسمية. ولا يمكن لدولة مركزية ان تنمو وتتطور دون هذه المناطق الوسيطة، المنتجة، والمكملة للتواصل الحضري والموصلة وصلا ملتحما بين مراكز الدولة.

راجع : The Cambridge History of Islam, Vol 2 B, 1982,P. 465

ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي ان يكون السائس وازعا بالقهر والا لم تستقم سياسته. فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك»[٥٢]، أي سياسة «الدولة» المستقرة الثابتة. ونرى مصطلح «الملك» الى زمن ابن خلدون يعبر عن هذا المفهوم.

ونص ابن خلدون هذا ينطوي على ملحظين اساسيين في الفكر السياسي يكمل احدهما الآخر:

الاول: ان التكوين السياسي للعرب، بسبب بيئتهم الطبيعية والمجتمعية تلك، قام على اساس الرئاسة او الزعامة الائتلافية القائمة على نوع من الاجماع الطوعي – المؤقت – والمستندة الى قوة العصبيات الداخلة في ذلك الائتلاف او الحلف القبلي الشبيه بالاتحاد الفدرالي للجماعات القبلية ذاتية الاستقلال.

والثاني: ان أهم شرط لقيام مؤسسة الدولة توفر سلطة سائسة ووازعة بـ «القهر» أي الضبط الرادع للجماعات والاطراف المكونة لها – وليس المقصود بالقهر هنا الاضطهاد والظلم والاستبداد بالضرورة، وانما هو الضبط المركزي المنظم القائم على القوة الرادعة المشروعة لأي خارج على نظام الدولة وكيانها. وغياب هذا الشرط اللازم لديمومة الدولة هو الذي حال دون تبلور ذلك التكوين السياسي العربي – بصفة دائمة – في مؤسسة «دولتية» ثابتة ومستقرة في التاريخ العربي. وان يكن قد اقترب من صيغة هذه المؤسسة الدولتية الشاملة في فترات الخلافة المركزية القوية ولكن بشكل غير متواصل تاريخيا ومعرض للانقطاع وعدم الاستمرار بسبب تلك التعددية الصراعية غير المنضبطة في الجسم السياسي والمجتمعي العربي. وذلك ايضا ما عبر عنه ابن خلدون بمقولته: «في ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ ان تستحكم فيها دولة» ثم فسره بقوله: «والسبب في ذلك اختلاف الآراء والمذاهب والاهواء، وان وراء كل رأي منها وهوى: عصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وان كانت ذات عصبية لان كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة»[٥٣].

وبلا ريب فان هذه الظاهرة مردها الى عوامل موضوعية متصلة بالطبيعة الجغرافية للمنطقة العربية وبالتالي الى طبيعة تكوين المجتمع فيها وما انطوى عليه من تعددية صراعية كالتي يصفها ابن خلدون.

فقد حالت هذه العوامل دون تبلور ظاهرة «دولتية» – بتصاعد وانتظام – في المنطقة العربية، في حين أدت عوامل مغايرة الى نشوئها في الصين مثلا.

فالصحاري العربية المفتوحة – مشرقا ومغربا – حالت دون تواصل المنطقة واستقرارها حضريا كما اتيح للصين حيث لا يمكن ان تنمو دولة دون قاعدة حضرية متصلة الحلقات وثابتة. كما لم تنعم المنطقة العربية بحدود طبيعية حصينة تثبت وتحمي اقليمها

الجغرافي من موجات الهجرة والغزو والاجتياح الخارجي المتواصل الذي كان ابرز عامل في تقطيع ديمومة «الدولة» فيها*.

يضاف الى ذلك انه لم يثبت لها مركز سياسي موحد حيث ظلت عواصمها السياسية، وبالتالي مؤسساتها «الدولتية» في ترحل مع تعاقب سقوط «الدول» من المدينة الي الكوفة، الى دمشق، الى بغداد، الى القاهرة، الى اسطنبول، هذا دون ذكر العواصم الاخرى لدول الاطراف (قرطبة – فاس – القيروان – بخارى – دلهي.. الخ) وانتقال العواصم بهذا الشكل لم يحدث في تاريخ اية دولة شاملة اخرى في العالم. اذ قد تتغير العاصمة السياسية لدولة مرة او مرتين في تاريخها، ولكن ليس بمثل هذا التنقل المخل والمعيق لنمو أية بنية اساسية للدولة في مركز محدد وفوق قاعدة ثابتة. ذلك ان «كل دولة جديدة متولدة عن عصبة جديدة تشرع في تعلم تسيير السلطة (= من نقطة البداية). والاعادة المستمرة للسيرورة لا تسمح لحضارة ما بالتجذر كما لا تسمح لتقليد دولوي بان يتدعم» حيث لا تستطيع الدولة «نتيجة لذلك ان تضمن مرتكزات دائمة»[٥٤] متنامية ومتراكمة الخبرات والتجارب، دون تقطع. وكما يؤكد جوزيف شتراير في بحثه عن اصول الدولة : «انه لشيء اساسي ان يوجد مركز جغرافي تستطيع الجماعة داخله ان تبني نظامها السياسي، وان كان يمكن القبول ببعض التحرك في حدودها. ان الدولة ترتكز الى مؤسسات دائمة، ومن الصعب اقامة امثال هذه المؤسسات اذا كانت الارض التي تقوم عليها تتغير باستمرار، او اذا كان تلاحم الجماعة يتغير تبعا لفصول السنة ولذلك فالبدو – الحقيقيين – لا ينشئون دولا. فمن الضروري ان تصبح نسبة مئوية معينة من السكان حضرية لكي يصبح ممكنا الوصول الى مستوى معين من التنظيم السياسي، ولكن حين تترك جماعة من السكان غير البدو اماكن ارتباطها السابقة.. فانها تفقد عادة بعض تلاحمها السياسي ويكون عليها ان تستأنف من الصفر عملية تأسيس الدولة»[٥٥].

وهذا يوصلنا الى مفصل هام وملمح متفرد بالنسبة لخصوصية التاريخ السياسي العربي – والى حد كبير حاضره – فيما يتعلق بظاهرة «الدولة». وهو ان العرب في ظل دولة الخلافة الاسلامية – التي اصبحت فيما بعد خلافات أموية وعباسية وفاطمية وعثمانية – مع تعدد السلطنات والدويلات والامارات التابعة لها، والمنفصلة عنها، والعائدة اليها في دورات متعاقبة من التوحد والانقسام، ثم معاودة التوحد فالانقسام.. قد عاشوا في واقع الامر حالة «دولتية» هلامية كانت «دولتهم» خلالها في نشوء وتحلل متواصلين في الوقت ذاته، فهي تنشأ ثم لا تلبث ان تتحلل او تتمزق ثم يعاد احياؤها من جديد في عاصمة اخرى واقليم آخر – بدافع المثل الاسلامي الاعلى في وحدة الجماعة – ثم تظهر من جديد عوامل الانشقاق والتجزؤ القبلي – الاقليمي

* لاحظ عدد من الباحثين ان عنصر «الاقليم» الذي هو القاعدة والارضية والتأسيسية للدولة ليس له موضع ملموس في التصور الفكري لدى المفكرين من المسلمين بشأن مقومات الجماعة السياسية، حيث كان التفاتهم الى مفهوم «الامة» وليس «الدولة» – نزية الايوبي، مرجع سابق ص ٨٥.

و«عصبياته» التي ظلت تمثل الطرف النقيض او الموضوعة النقيضة Antithesis لفكرة المثل الاسلامي الاعلى في التوحد.

وبسبب هذه الجدلية المتوترة وغير المتوزانة في واقع التاريخ العربي والاسلامي، فان الدولة العربية الاسلامية الواحدة، من حيث كونها الفكرة الوسط الجامعة Synthesis بين «مثال» التوحيد و «واقع» العصبيات والتجزؤ، قد عانت هذا التخلخل المستمر بين نشوء وتحلل، ثم محاولات اخرى في النشوء واعادة التاسيس لا تلبث ان تجهض من جديد بتحلل آخر.. وهكذا «دواليك» (لعلنا نذكر صلة هذه الصيغة بجذر «دولة» في العربية!).. الامر الذي حال في واقع الامر دون استمرار وتواصل لبنية الدولة ومؤسساتها وللتقليد «الدولتي» الدائم في الحياة العربية بحيث جاز القول ان العرب قد عرفوا «الدولة» ولم يعرفوها في الوقت ذاته. وهي ظاهرة اشار اليها بشكل او بآخر عدد من الباحثين المعاصرين في موضوع الدولة عند العرب. فباستثناء المغرب (المملكة المغربية) — حيث شهدت الدولة تواصلا تاريخيا واستمراراً لمشروعيتها — كما يذهب الدكتور محمد اركون — يلاحظ ان اقطارا عربية رئيسية اخرى كالجزائر وسوريا والعراق تعاني «انقطاعية تاريخية» في بنية الدولة واستمراريتها ومشروعيتها[٥٦]. وينبه الدكتور عبدالله العروي في دراسته حول (مفهوم الدولة) الى عدم الخلط بين قوة الجهاز الحكومي وبين قوة الدولة ذاتها من حيث هي كيان عام فيقول : «لا تنحل الدولة كلية في الجهاز (الحاكم او الحكومي). اذا تجاوزنا التمييز المذكور سقطنا في الخلط واللبس. قد يكون الجهاز قويا متطورا ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلفة.. ونفس الملاحظة تصح علي الدولة (العربية) المعاصرة : ان جهازها قوي متطور، بل هو القطاع الاكثر تطورا في الغالب ، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها موضوع شك وتساؤل»[٥٧].

وهذ يعني انه يجب التدقيق عندما تستخدم كلمة «دولة» في الادبيات السياسية العربية : هل المقصود بها كما في الاصل اللغوي الحكومة او السلطة التي هي قوية وكلية الحضور في المجتمعات العربية، ام المقصود بها الدولة ككيان مؤسسي شامل للارض والشعب والحكم والتي هي في حالة العرب موضع تساؤل؟*

* وقد تدخلت عوامل حديثة — بالاضافة الى العوامل التاريخية المشار اليها — في تقليص وتهميش وخلخلة ظاهرة «الدولة» العربية الحديثة ايضا. ذلك : «ان المفكرين المسلمين (المحدثين) لم يتعرفوا في بادىء الامر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة.. ذلك انه بدأ عمليا ادخال تنظيمات وعلى فترات متباعدة (في الجيش او التعليم والعدلية) مبتورة من جهاز الدولة (الغربية) المتكامل. أضف الى ذلك عدم ادراك لمنطق لظرية الدولة المتكامل.. فما يمكن ان يسمى دولة حاليا في هذه البلدان لم يأت نتيجة تطور اجتماعي داخلي بمقدار ما فرضت أما لمواجهة ضغط اجنبي او من قبل قوى اجنبية متداخلة. ثم ان تنظيمات هذه «الدولة» اقحمت على نحو تجزيئي مما كان سببا في النتائج السلبية».
انظر : د. علي اومليل : الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، ٢١٩٨٥، ص ٨٨ ٤ ١٠).
وبعكس الدول ذات الكيانات المكتملة التي نمت تاريخيا بشكل طبيعي ثم اتخذت الشكل القانوني والدستوري للدولة، فان بعض دول العالم الثالث — ومنها بعض الدول العربية — اتخذت بحكم الظروف الدولية وانحسار الاستعمار «شكل» الدولة دون ان تمتلك المقومات والمؤسسات الكافية لقيامها واستمرارها (انظر : نزيه الايوبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩).

فقد تماهت السلطة مع الدولة (كما تماهى المعنيان الحكومي والدولتي في المصطلح اللغوي) وتلبستها وكادت تصبح هي إياها، رغم كونها جزءا منها بين مكونات اخرى، لهذا السبب : «في كل مكان (من العالم العربي) نلاحظ ظاهرة ثابتة وعامة – كما يقرر اركون – هي مسألة الطلاق العميق بين الدولة والمجتمع المدني»(٥٨).

وهذا «الطلاق» ليس وليد اليوم – على اهمية الاسباب المعاصرة – فمن يتأمل في رسالة الغزالي الى ولده يجد ان النفور بين «دولة» السلطة والمجتمع الاهلي مسألة ملفتة للنظر لدى عالم وامام كحجة الاسلام الغزالي يفترض ان يكون حريصا على التقريب بينهما لصالح وحدة الجماعة، لكنه في واقع الامر يقول ناصحا بحزم : «ألا تخالط الامراء والسلاطين ولا تراهم، لان رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة..»(٥٩).. وهذا بخلاف المتعارف عليه في الدول الطبيعية حيث القاعدة تعاون الحاكمين والمحكومين من اجل الصالح العام، وليس القطيعة بينها كما تعكسه هذه النصيحة التي هي بلا ريب تعبير عن واقع تاريخي ملموس ولها ما يبررها.

لذا نجد ان «دار الاسلام» – وليس «دولة» أو «دول» الاسلام – هي محط ولاء المسلم وانتمائه وهويته : «والمساحة الواسعة التي مثلها الاسلام جمعتها ثقافة اكثر مما جمعها مجتمع سياسي»(٦٠)فبقدر ما ترسخت للاسلام عقيدته وشريعته وحضارته في نفوس بنيه وواقعهم بقدر ما «اغتربت» دولته او دولة لاسباب تتعلق بالفكر السياسي وبالواقع السياسي المجتمعي بدرجة اكبر*.

يوجز الدكتور برهان غليون هذه المفارقة بقوله : «عاش العالم العربي منذ الفتح الاسلامي في اطار امبراطورية او سلطنة كبرى كانت تضم شعوباً متعددة يربط بينهم الولاء للاسلام اكثر من الولاء للدولة. وقد ورثت هذه السلطنة بصرف النظر عن عصورها ونماذجها عصبيات قبلية قوية ذات صلة وثيقة بطبيعة المجتمع الرعوي الصحراوي او الجبلي. ولان السلطنة أي الاطار السياسي للجماعة الوطنية كانت تضم خليطا كبيرا من الاجناس والشعوب فلم تكن قادرة على تقديم اكثر من مشاركة وتماه رمزيين بها ومعها، في حين كان الانتماء الى الجماعة المحلية او العائلية او الطائفية هو التعويض الرئيسي عن سطحية التماهي مع الدولة وعموميته. ان الامة الاسلامية وليس الدولة هي مركز الثقل في تشكيل الوعي الجماعي العربي... (و) الوعي بالامة الاسلامية المعبر عن ولاء يتجاوز الدولة يعكس محدودية وظائف (الدولة) وربما قصور هذه الدولة ويعوض عنهما في الوقت نفسه.. وهكذا لم تكن الدولة في المجتمع العربي محور تكوين

* «كان حديث مفكري السياسة المسلمين يدور عادة حول الجماعة السياسية وليس الدولة، اما فقهاء الشريعة من قبيل الماوردي والغزالي فكانت كتاباتهم تدور حول موضوع الحكومة وليس موضوع الدولة..» – انظر : نزيه الايوبي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

العلاقات الاجتماعية ومعقد أمل وارادة المجتمع المدني، أي التعبير عنه وتأسيسه في الوقت نفسه، وانما كانت مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخص والولاء الجماعي المجرد للامة»[٦١].

فالدولة اذن مجرد صلة وصل سلطوية بين مجتمع محلي محدد باطار بلدة او عشيرة او طائفة، وبين الاطار الاشمل للامة الذي يتجاوز الدولة. فهي واقع سياسي وسيط وعنصر من ثلاثة عناصر (المحلة، الدولة، الامة) يتوزع بينها انتماء المسلم وولاؤه، وليست مجمع انتمائه وولائه كما في الدولة الاخرى كالصين او اليابان مثلا.

ونلاحظ من هذا التحليل ان الدولة ينحصر دورها ووظيفتها بالضرورة لتعني مجددا السلطات او الانظمة الحاكمة وكياناتها السياسية طالما انها غير شاملةلعموم الجسم الكياني للامة، سواء على صعيد الولاء المحلي، او صعيد الولاء الجماعي المجرد لدار الاسلام، وما يتضمنه من انتماء للامة والجماعة في شمولها.

واذا كان المستشرق برنارد لويس قد بالغ في ادعائه عن الدولة العثمانية عندما قال : «لم تكن ثمة أية دولة، بل مجرد حاكم ووكلائه، ولم تكن ثمة محاكم بل مجرد قاض ومساعديه»[٦٢] — فان الظاهرة التي يبني عليها ادعاءه المبالغ فيه هذا لها جذور في الواقع وتحتاج لدراسة اكثر انصافا.

ولعل من اكثر التفسيرات دلالة بالنسبة لدعوة العقيد معمر القذافي الى «الغاء الدولة» واستبدالها باللجان الشعبية، اشارة الباحث جون ديفس في دراسته عن السياسة الليبية، بأن القذافي في واقع الامر كان يلغي دولة غير قائمة ولا حضور ملموسا لها، في ضوء الواقع العشائري للمجتمع الليبي المحلي وروابطه القبلية والعائلية، التي تمثل بديلا تاريخيا قائما وسابقا لظاهرة الدولة في الوظائف وفي بلورة الانتماء والهوية الجماعية[٦٣].

* * *

ومن منظور فلسفة الدولة الحديثة يمكننا القول ان العرب قد عرفوا الدولة بمفهومها لدى مكيافيلي وهوبز، لكنهم لم يقتربوا منها بمفهومها لدى هيغل وجون لوك، فبقدر ما تقرب «الدولة» عند العرب من طبيعة الدولة «الهوبزية» تفتقد طبيعة الدولة «الهيغلية».

ذلك : «ان المهمة الاساسية للدولة عند مكيافيلي هي الامن لا الاخلاق والحرية»[٦٤] وذلك هو الهم الاساسي للدولة او الدول في المجتمعات العربية في الاغلب قديما وحديثا، منذ تنازل الحسن لمعاوية حقنا للدماء وتجنبا للفتنة الى ان تنازل اللبنانيون عن السيادة التامة مقابل الامن وتخلصا من الحرب الاهلية.

وقد فلسف هوبز وعمّق هذا «الهاجس الامني» بذهابه الى حد القول : «ان الحياة في ظل غياب النظام السياسي تكون حالة احتراب دائمة بين الجميع. وان الخلاص الوحيد من هذه الحالة هو تسليم السلطة المطلقة لصاحب السيادة في الدولة»(٦٥) وذلك تأثرا منه بأوضاع الحرب الاهلية ببريطانيا في زمانه فيما يشبه حالات «الفتنة» المتكررة في التاريخ العربي الاسلامي التي دفعت بالفقهاء وعلماء السياسة الشرعية في الاسلام الى اعتبار عشرات السنين من الحكم المستبد– وحتى الظالم – اذا كان قويا حازما افضل من «ساعة فتنة» تؤدي الى تمزق وحدة الجماعة وترويع امنها (و«الفتنة»، أي الحرب الاهلية، هاجس متكرر في اغلب المجتمعات العربية نظرا لتعدديتها الصراعية.. ولا تزال).

بهذا المعنى يمكن اعتبار «الدولة» في العالم العربي دولة مكيافيلية – هوبزية. اما ابرز مفهومين افتقدتهما هذه الدولة فهما : المفهوم الهيغلي باعتبار الدولة كيانا مطلقا شاملا موحدا ثابتا ودائما(٦٦)، ورغم ان المثل الاعلى في الاسلام يتطلب مثل هذه الدولة المعبرة عن الوحدة الاسلامية الشاملة والدائمة، الا ان الواقع السياسي التعددي والتقلبي المضطرب للكيانات السياسية العربية في الماضي والحاضر يمثل الطرف النقيض لذلك المفهوم الهيغلي وللمثالية السياسية الاسلامية على حد سواء. ويمثل الاخفاق في اقامة دولة عربية وحدوية او اتحادية – كالدولة الالمانية – نقضا عربيا للمفهوم الهيغلي هذا.

أما المفهوم الآخر الذي يمثل «مفقودا» اكبر في واقع الحياة السياسية العربية فهو مفهوم جون لوك في «العقد الاجتماعي» الحر القائم على نظرية الحقوق الطبيعية للبشر في الحياة والحرية. ذلك ان : «الحياة الطبيعية عنده حياة جيدة، ولكن ينقصها سلطة تفصل بين الناس في حالة المنازعة او الصدام، وتنزل العقاب بمن يعتدي على حقوق الآخرين. وعلى هذا الاساس لا يكون الهدف من ايجاد النظام السياسي او الدولة هو حماية انفسهم (= المواطنين) من الزوال – كما قال هوبز (= او من الفتنة كما قال منظرو الامر الواقع من المسلمين) – ولكن لحماية حقوقهم الطبيعية، أي من اجل حياة أطيب وأفضل.. فاذا قصرت في تحقيق مهامها ووظيفتها حق للمواطنين استبدال حكومة اخرى بها. ويمكن النظر الى افكار لوك بانها ينبوع الفكر الليبرالي»(٦٧) – وهو الفكر الذي ظل غريبا حتى الآن في البيئة السياسية العربية للاعتبارات المجتمعية التاريخية التي أشرنا اليها.

وصفوة القـول ان العـرب عرفوا اشكـالا عدة من السلطة السياسية والنظم الحاكمة لكن هذه الاشكال من الحكم (= الحكومات) لم تجد اطارها المؤسسي البنيوي والشرعي الشامل (= الدولة) فظلت الحكومات تتحرك وتتخبط في فراغ مؤسسي وبنيوي نتيجة ذلك التشكل والتحلل المستمرين لذلك الاطار «الدولتي» الهلامي والمضطرب بحيث اذا سقطت الحكومة

اهتزت لسقوطها الدولة وكادت تتهاوى معها وانكشف ذلك الفراغ المؤسسي الرهيب للكيان السياسي كله. والى يومنا هذا فان احتمال سقوط بعض الانظمة العربية الحاكمة يهدد بسقوط وتمزق كيانات «الدول» التي تحكمها، وذلك ما يدفع الى القبول باستمرار تلك الانظمة في الحكم مهما كان الثمن لمجرد الحفاظ على الكيان وتجنب الحرب الاهلية، أي (الفتنة). ولذا ففي معظم فترات التاريخ العربي – والى الآن – كان الخيار بين الفتنة والاستبداد، وليس بين الحرية والاستبداد. وذلك ما يمثل اكبر تحدٍ لمستقبل الديمقراطية في العالم العربي.

ولعل هذا التماهي والتداخل البنيوي بين الحكومة والدولة في العالم العربي – قديما وحديثا – يفسر لنا الآن ذلك الاضطراب المفهومي الذي عرضنا له في بداية هذه الدراسة فيما يتعلق بالدلالة الحقيقية لمصطلح «دولة» في القاموس السياسي العربي. وبالايهام واللبس المعنوي الذي ما زال يوحي به بين مفهوم «الدولة» كنظام حاكم و«الدولة» كمؤسسة شاملة للوطن والامة والحكم، مع تضخم معنى «الدولة» في مفهومها الفرعي الاول، وضموره في مفهومها الاساسي الثاني الى حد الاندماج في المفهوم الفرعي. وكما يقول جورج بوردو في مبحثه عن الدولة : «ليس كل مجتمع سياسي منظم دولة... (و) ثمة اشكال (من السلطة) لا تمت بصلة الى الدولة»(٦٨).

لذا ظلت «الدولة» عند العرب تعني الحكومة او الهيئة الحاكمة – في غياب او ضمور ظاهرتها الشاملة الأم – وليس من باب الصدفة اذن اشتقاق جذرها اللغوي من الاصل (دال – يدول – فهو دائل) فهو يشي بجذرها المعنوي اعني هذا التداول والتقلب، بل الانقلاب، المستمر في السياسة العربية منذ القدم وحتى وقتنا الحاضر، بينما رأينا ان المصطلح المقابل لمفهوم «دولة» في لغات الامم التي عرفت الدولة كمؤسسة شاملة وثابتة وراسخة يتخذ معنى الثبات والديمومة :

.(STAND, STATE, STATIC =)

وفي الحالتين العربية والاجنبية نجد الصلة العضوية قائمة – كما هو متفق عليه علميا – بين اللغة والفكر والواقع . فالالفاظ تجسيد للفكر والفكر انعكاس للواقع. واذا كنا قد بدأنا في هذا البحث باللغة فلكي نصل الى الفكر الذي دلنا بدوره على الواقع.

ولعل ملحظ ضمور كيان وبنية الدولة في الواقع السياسي العربي بسبب هلامية تكوينها وتذبذبها بين التشكل والتحلل – مع تضخم بنية الحكومات والانظمة الحاكمة بالمقابل – يفسر لنا ايضا قوة ظاهرة التجزئة الكيانية وشيوعها وقابليتها مجددا للانتشار والمزيد من التشرذم مع مختلف مظاهر الاضطراب والخلل السياسيي العام في الحياة العربية على صعيد الحكم والمعارضة والاحزاب والجماهير على حد سواء فعندما تغيب المؤسسة الشاملة للكيان تتمكن أية تعددية من التحول بدورها الى كيان قائم بذاته. كما انه في غياب او ضمور مؤسسة الدولة الشاملة والدائمة – التي هي مدرسة السياسة ومنشأ تقاليدها – لا يمكن للامة ان تتعلم كيف تحكم نفسها وأن

تتمرس بخبرات وتجارب وتقاليد سياسية ثابتة ومستقرة ناضجة ومثمرة... كالامم التي اتيح لها التمرس بالفعل في تلك المدرسة لقرون متواصلة.

ولكن بعد تقرير هذه الظاهرة، نعود الى التأكيد في النهاية، انها ظاهرة تعود الى «عوائد واسباب» – حسب تعبير ابن خلدون – وانها ليست طبيعة ثابتة في الامة بل هي ظاهرة بيئية مجتمعية تاريخية وليست تكوينا وقدراً وراثيا لا فكاك منه، خاصة اذا دخل عليها عامل التطهير والتغيير والاصلاح – كما أوضح إبن خلدون ذاته – بقيم ومناقب دعوة تطهيرية سامية كالرسالة الدينية او ما هو من نوعها وعلى شاكلتها في الغاية والجوهر. واذا ما تبدلت من ناحية اخرى المسببات الموضوعية لها، وحلت محلها عوامل تأسيسية مساعدة.

غير ان الظاهرة البيئية المجتمعية المتطاولة تبقى بحاجة الى دراسة وتشخيص تمهيدا لمعالجتها – دون تهرب او اغفال او مكابرة – لكي لا تستفحل وتبقى وكأنها طبيعة ملازمة لحياة العرب السياسية في ماضيهم وحاضرهم بما ينتابها من تراجعات وكوارث متتابعة وهي تراجعات وكوارث لن يكون ممكنا ايقافها بالبكائيات والتلاوم بين العرب انفسهم، او القاء التبعة على الغير من اعداء وخصوم، او الاستمرار في دوامة التجريب السياسي والايديولوجي مرحلة بعد اخرى، بلا وعي علمي للواقع، وانما – أولاً وقبل كل شيء – باكتشاف الموروث المجتمعي السياسي العربي وتحليله ونقده، تمهيدا لعلاجه وتلك في اعتقادنا المهمة الملحة لهذا الجيل من الباحثين والمفكرين العرب. بهذا وحده يمكن تحويل هذا الموروث الى تجربة خصبة ودرس ثمين في غد مختلف ومغاير لا يمثل تكرارا – بليدا وفاجعا – للامس.

هوامش «الفصل الأول» ومراجعه

١ – موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، إشراف د. عبد الوهاب الكيالي، ط أولى، ١٩٨١، بيروت، ج٢، ص ٧٠٢.

٢ – راجع مثل هذه الاصطلاح للدولة على سبيل المثال في : تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ)، دار الكتاب العربي، بيروت : ٩/٣٥، وفي «مقدمة» ابن خلدون، طبعة دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣، ص ١١٣، وأيضاً : موسوعة السياسة، مصدر سبق ذكره، ٢/٧٠٦–٧١٩.

٣ – موسوعة السياسة، مصدر سابق : ٢/٧٢٤ – ٧٢٥.

٤ – عبدالرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٨ – ١٩٦٧، ج٢، ص ٣٣٧.

٥ – Bernard Lewis, Islam in History, Alcove Press, London. p. 254.

٦ – د. معن زيادة، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، طبعة ثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م – ١٤٠٥ هـ. الهامش رقم ٣١٧، ص ٢٥٦.

٧ – المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٥، مادة : د – و – ل، ص ٢٢٨.

٨ – رضوان السيد، «المصطلح السياسي العربي الحديث : نظرة في أصوله وتحولاته الأولى» في «الحوار» فصلية فكرية ثقافية، العدد ١٠، السنة ٣، صيف ١٩٨٨ (١٤٠٨هـ)، ص ١٨.

٩ – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٣٧٥هـ – ١٩٥٦م، المجلد ١١، مادة : د – و – ل، ص ٣٢٠.

١٠ – International Encyclopaedia of the Social Sciences vol. 15, Macmillan Co, New York, 1968, P. 144

١١ – قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١، مادة Stand ص ٨٩٨.

١٢ – الجوهري، معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م، ج ٤، ص ١٧٠٠ – مادة : د – و – ل.

١٣ – لسان العرب، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

١٤ – المصدر ذاته : ٢٥٢.

١٥ – المصدر ذاته : ٢٥٢.

١٦ – المصدر ذاته : ٢٥٣.

١٧ – Bernard Lewis, Political Lanquage of Islam, The University of Chicago Press, 19?8, pp. 35 - 36.

١٨ – راجع : د. علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط ٩، لا.ت. ص ٣١٤.

وأيضا : The New Encyclopaedia Britannica, vol. 23 Mac, Chicago, 1985, p.75 - 76.

١٩ – الجوهري، الصحاح، مصدر سابق : ٤/١٧٠٠.

٢٠ – تاريخ الطبري، أوردها عنه د. محمد عابد الجابري، في : العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ١٥٩.

٢١ – الجابري، مصدر سابق : ١٥٩.

٢٢ – رضوان السيد، الحوار، مصدر سابق : ١٨.

٢٣ – تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، طبعة المطبعة الحسينية المصرية، منشورات مؤسسة عز الدين، بيروت ١٤٠٧هـ (١٩٨٧)، المجلد الرابع، الجزء السابع، ص ٢١٤.

٢٤ – محمد كرد علي (ت ح)، رسائل البلغاء، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤، ط٤، ص ٥٠.

٢٥ – المصدر ذاته ،ص ١٧.

٢٦ – Lewis, Political Language, Opcit, p.36 See also : Lweis, Islam in History, op. cit, pp. 253 - 54.

٢٧ – رسائل اخوان الصفا، راجعها في : أعلام الفلسفة العربية، يازجي وكرم، لجنة التأليف المدرسي، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٢٣ – ٤٢٤.

٢٨ – بيري أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت طبعة أولى، ١٩٨٣، ص ١١١ – ١٤٢.

٢٩ – John Hall (ed.) States in History, Blackwell Oxford 1989, pp. 158 - 160.

٣٠ ـ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ١٠٧ – ١٠٩، وأيضاً : ١١٢.

٣١ – المصدر ذاته، ص ١١٣.

٣٢ – ايف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٢، ط٣، ص١٩٩.

٣٣ – الجابري، مصدر سابق : ١٥١.

٣٤ – راجع عرضا وتحليلا لذلك في : منح خوري : التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت ط١. ١٩٦٠، ص ١٢٤.

٣٥ – المصدر ذاته ١٢٥.

٣٦ – تاريخ الطبري، وأوردها عنه : الجابري، مصدر سابق، ص ١٥٥.

٣٧ – الجابري، المصدر ذاته : ١٥٥.

٣٨ – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٨م، ج٤، ص٣٠.

٣٩ – المصدر ذاته : ٣/٣٧٣.

٤٠ – معن زيادة، خير الدين وكتابه، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

٤١ – علي مبارك، علم الدين ١/٣٧٩، وأوردها : رضوان السيد، الحوار، مصدر سابق، ص ٢١.

٤٢ – د. محمد عمارة، الاسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، س ٤٢ – ٤٣.

٤٣ – تاريخ الطبري، وأوردها : الجابري ، مصدر سابق، ص ١٥٩.

٤٤ – د. محمد عمارة، مصدر سابق : ٤٢ – ٤٣.

٤٥ – د. صالح العلي، الدولة في عهد الرسول، المجمع العلمي، بغداد، ١٩٨٨، ص ٣٣٧.

٤٦ – الجابري، مصدر سابق : ١٥١.

٤٧ – المصدر ذاته : ٣٣٦.

٤٨ – راجع هذه الأبيات وشروحها المذكورة في : ديوان المتنبي، دار بيروت وصادر، بيروت، ١٩٥٨، ص٣٩٨.

٤٩ – ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق : ١٠٤.

٥٠ – المصدر ذاته : ١٠٥.

٥١ – المصدر ذاته : ١٠٤.

٥٢ – المصدر ذاته : ١٠٥.

٥٣ – المصدر ذاته.

٥٤ – د. علي أومليل، الخطاب التاريخي : دراسة لمنهجية ابن خلدون معهد الانماء العربي، بيروت، ص ١٦٦ – ١٦٧.

٥٥ – جوزيف شترايرِ، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩ – ١٠.

٥٦ – د. محمد أركون، الفكر الاسلامي : نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق : هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠، ص ٢٨٣.

٥٧ – د. عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٨٨، ص ١٤٦.

٥٨ – أركون، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

٥٩ – أبو حامد الغزالي، رسالة «أيها الولد»، بيروت، ١٩٥٩، ص ٤٥ – ٥٩.

٦٠ – John Hall, op.cit, p.158

٦١ – د. برهان غليون، «الدولة الطائفية ومسألة الأقليات في الوطن العربي»، الحلقة ١٤، جريدة «الخليج»، العدد ٤٠٤٠ بتاريخ ٢٧/٥/٩٠، ص٧.

٦٢ – بيري أندرسون، مصدر سابق، ٢٥.

٦٣ – John Davis, Libyan Politics : Tribe and Revolution I.B.TAURIS & CO. London, 1977, p.211.

٦٤ – موسوعة السياسة، مصدر سابق : ٢/٧٠٢.

٦٥ – المصدر ذاته : ٢/٧٠٤.

٦٦ – المصدر ذاته : ٢/٧٠٤.

٦٧ – المصدر ذاته : ٢/٧٠٤.

٦٨ – جورج بوردو، الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م ص ١٧.

الفصل الثاني

الدولة وعبء الجغرافيا
شرطها المنقوص :
(استمرارية المكان والزمان)

«حالت البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة، وعرقلت الاتصالات بين المستوطنات [الحضرية] التي بعثرتها....وبعثرت الأعراب في البوادي على شكل قبائل وعشائر.... والمجتمعات الكبيرة الكثيفة هي المجتمعات الخلاقة التي تتعقد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنظّمة للعمل وللانتاج وللتعامل بين الناس»

د. جواد علي

في «تاريخ العرب المفصّل قبل الاسلام»



الفصل الثاني

الدولة وعبء الجغرافيا
شرطها المنقوص : (استمرارية المكان والزمان)

١

لا يمكن فهم وتفسير خصوصية التكوين المجتمعي – السياسي للعرب دون الرجوع الى طبيعة العامل الجغرافي الحاسم الذي كانت لتأثيره الأولوية في صياغة المعطيات الأساسية للمشهد الحضاري العام في المنطقة العربية : اجتماعيا وسياسيا، اقتصاديا وثقافيا.

وبحكم التأثّر الشديد بمدارس الفكر الغربي، فإن الفكر الايديولوجي العربي اعتبر المقاربة الجغراقية لقضايا المجتمع والتاريخ والسياسة منهجا تخطاه الزمن لأن تلك المدارس الأوربية انصرفت عنه الى عوامل ومناهج اخرى أبرزها المنهج الاقتصادي – الطبقي الدي تبنته الايديولوجيا الماركسية، حيث يرى باحث عربي معاصر – مثلا – ان اعتماد الظواهر الجغرافية في تفسير التاريخ ما هو إلا : «تبنٍّ ساذج لدعاوي جغرافي القرن التاسع عشر»[1] .

وحقيقة الأمر ان الفكر الاجتماعي والسياسي الأوربي اتجه الى التقليل النسبي من أهمية العامل الجغرافي، بعد أن أولاه مكان الصدارة لفترة من الزمن خلال عصر التنوير العلمي، لأن المجتمعات الأوربية، بما حققته من تقدم صناعي وتكنولوجي، ومن تطوير نوعي شامل لبيئاتها المدينية والريفية على السواء، قد تخطت وتجاوزت بالفعل، في واقعها الحياتي، تأثير العامل الجغرافي وذلك بأن تحررت من حتمياته وتأثيره الي حد كبير بما طورته من وسائل للتدفئة والطاقة قاومت به برد الشتاء الأوربي القارس، وبما استحدثته من وسائل مواصلات وايصالات تخطت به الحواجز والموانع الجغرافية الطبيعية داخل القارة الأوربية وخارجها، وبما أوجدته من

تكييف معيشي جذري لبيئة الحياة والانتاج والعمل والراحة بحيث تم تحييد العامل الجغرافي بدرجة متقدمة فصارت الأولوية لعوامل أخرى كان العامل لجغرافي يحجبها من قبل.

واذا كانت القارة الأوربية قد ثارت على الجغرافيا وتحررت من آثارها ضمن ثورتها العلمية - التقنية - الحضارية، فان مثل هذه الثورة لم تتم بعد في المنطقة العربية رغم ما تستورده من تقنيات حديثة لتكييف بيئاتها. وما زالت وسائل المواصلات والاتصالات والنقل بين البلاد العربية واجزائها دون مستوى التباعد الصحراوي ومسافاته وما يفرضه من عزلة على بعض أطرافها ومناطقها الزراعية أو الحضرية المجزأة والمهددة حتى الآن بالتصحر.

كما أن الصحراء ذاتها - وهي جوهر التحدي الجغرافي في العالم العربي - مازالت في معظمها دون استصلاح واستزراع، ودون إعمار وانماء مديني أو ريفي، وما زالت المناطق المأهولة تفصل بينها المسافات والحواجز الصحراوية دون تواصل وتفاعل عضوي بينها حتى على مستوي القطر الواحد.

وهذا يعني إن تأثير العامل الجغرافي ما زال أساسيا في المنطقة العربية، وان كل ما يصدق على تطورات أوربا ويأتي منها، ليس بالضرورة قياسا علميا مطلقا يجب تطبيقة في كل مكان.

يضاف الي ذلك اعتبار علمي دقيق لا بد من أخذه منهجيا في الحسبان عند تقرير دور وتأثير أي عامل من العوامل المؤثرة في حركة المجتمع والتاريخ والسياسة. وهو ان تأثير عامل ما قد يكون حاسما وقطعيا في بيئة أو ظرف معين، وضمن معطيات محددة، بينما قد يكون العامل ذاته محدود الأثر وغير حاسم في بيئة أخري وظرف مختلف وضمن معطيات من نوع آخر. لذلك فان اطلاق الأحكام المطلقة حول أولوية أو أسبقية هذا العامل أو ذاك يجب أن تضبطه وتقيده خصوصية الحالة موضع البحث.

ويمثل العامل الجغرافي في المنطقة العربية، بالمقارنة مع غيرها من مناطق العالم الجغرافية الأخرى، نموذجا مشخّصا لمثل هذا التباين والتفاوت، لعامل ما، بين بيئة وأخرى.

ففي منطقة كأوربا الغربية، أو اقليم البحر المتوسط، أو آسيا الموسمية الجنوبية والشرقية أو افريقيا الاستوائية فان حدوث فترة جفاف وانحباس للمطر لبضع سنين سيمثل انخفاضاً لمنسوب المياه وانحسارا نسبياً للمنتوج الزراعي، ولكنه لن يؤدي الى القضاء على مظاهر الحياة النباتية والحيوانية والانسانية حيث القضاء على مصدر المياه الأخرى في تلك المناطق، وطبيعة النباتات والمزارع والغابات فيها تملك من مقومات الاستمرار ما يؤهلها للبقاء حتى تأتي دورة مناخية مطيرة أخرى.

أما حدوث فترة جفاف في المنطقة العربية - كما حدث في الصومال والقرن الأفريقي

مؤخراً – وكما حدث ويحدث عبر التاريخ قديما وحديثا، فان ذلك يعني تهديدا مباشر للحياة في كافة أشكالها، بل انه يصبح مسألة «حياة أو موت» بما يسببه من قحط وعطش ويدفع الجماعات البشرية الى الهجرات السلمية أو الغزوات الحربية من أجل مصادر المياه والغذاء والرعي، بما يعنيه ذلك من اجتثات مجتمعي، واضطراب سياسي، واقتتال عسكري واستلاب نفسي عميق الأثر، وانقطاع تاريخي في بنية الحضارة ذاتها.

واذاكان هذا العامل الجغرافي المناخي مازال يفعل فعله الى يومنا هذا رغم عوامل التطور، فان أثره في التاريخ كان بلا ريب أشد وطأة وأعمق تأثيرا على حياة المجتمعات والحضارات والدول في هذه المنطقة، بالذات، التي حتمت خصوصيتها الطبيعية الجغرافية نشوء ظواهر أساسية مزمنه مثل البداوة والقبيلة وصراع البادية – الحاضرة، مع ما أوجدته هذه الظواهر من آليات مؤثرة فاعلة وما أفرزته من انعكاسات عميقة وخطيرة في صيرورة التاريخ السياسي والحضاري بمجمله.

واذا كانت المؤشرات المستقبلية لمطلع القرن الحادي والعشرين تنذر بتجدد حروب الماء بين دول هذه المنطقة نظرا لندرته وتقلص مصادره بفعل عوامل المناخ والجفاف، فانه من باب الأستدراك والتفهم الواقعي للامور أن نعيد النظر في تقليلنا من أهمية وأولوية العامل الجغرافي في التكوين التاريخي – المجتمعي – السياسي لهذه المنطقة ذات الخصوصية الجغرافية الحادة. وذلك ما حصل لا لاعتبارات علمية موضوعية وانما لصالح عوامل أخرى تم تقديمها وفرضها لاثبات مقولات ايديولوجية معينة يمينا أو يساراً.

ورغم أهمية الصراع الطبقي الاقتصادي في حياة المجتمعات، فانه عندما يحدث صراع البقاء بين البيئة والانسان، وصراع البقاء بين القبيلة والقبيلة، وبين البادية والحاضرة – وكلها صراعات من حقائق الحياة في المنطقة العربية – فان التمسك بفرض أولوية الصراع الطبقي وحده في كل الأحوال علي الصراعات الأخرى المعتملة بقوة من شأنه أن يقدم صورة مبتسرة ومشوهة لحقيقة الحركة التاريخية، والمجتمعية – السياسية، وبصرف النظر عن طبيعة الآليات (المكانزمات) الخاصة بها في مراحل أساسية وتكوينية من مسارها.

فلقد أدّت بعض تلك الافتراضات الايديولوجية، والتعميمات المستعارة من تاريخ مجتمعات ومناطق حضارية أخرى الى إغفال وتجاوز حقائق جغرافية علمية أولية وأساسية في غاية البساطة والوضوح.

فالفرضية التي تصورت المنطقة العربية بمثابة ريف زراعي يسوده النظام الاقطاعي قفزت في الواقع على عدة حقائق أولية عن الطبيعة الجغرافية والاقتصادية للوطن العربي كي تدرجه في منظومة التصنيفات التي تنقل عنها، وتثبت ان هذه المنطقة مرت بالمرحلة الاقطاعية حسب

التصنيف المــاركسي لمراحل التاريخ وان عليهــا بالتالي الاندراج ضمــن تصوره النهائي للمجتمــع والتــاريخ.

غير انه من الحقائق الأساسية التي تميز المنطقة العربية كونها منطقة صحراوية ذات مناخ جاف تغطي الصحراء ٩٠٪ من مساحتها.

وذلك ما أدى الى حصر مناطق الزراعة في جزر منعزلة وسط المد الصحراوي الذي كان يهددها دائما بالتصحر وبتدمير نظم ريها الهشة، فضلا عن اجتياحها من قبل القوى الرعوية مما أدى الى مزيد من افقارها وافراغها عمرانيا وحال دون نشوء نظام زراعي واسع النطاق يسمح بنشوء الاقطاعية بمعناها «الفيود الي» الأوربي أو الياباني.

وهذا ما يكشف حقيقة أخرى أساسية وهي ان الفائض الاقتصادي الذي قامت عليه الحضارة العربية جاء من النشاط التجاري الواسع والبعيد المدى الذي قام به تجار المدن بالتحالف مع زعماء القبائل المسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. وانه لم يأت من نشاط (السادة الاقطاعيين) الذين كانوا عبئا علي خزينة الدول بعكس الاقطاعية الأوربية. وحقيقة الأمر – بايجاز – ان العالم العربي لم يشهد نظاما اقطاعيا حقيقيا على الاطلاق بالمعنى الوظيفي التاريخي للأقطاع (٢).

هذه مجرد أمثلة موجزة لتبيان كيف يمكن للفكر الايديولوجي أن يطغي على الفكر المعرفي العلمي ويعرض حقائق التاريخ والمجتمع منتزعة من سياقها التاريخي الفعلي ومفصلة بشكل مشوه لتدخل في سياق خارجي آخر لا صلة لها به.

وهذا ما يعيدنا الى نقطة المنطلق لنرى المنطقة العربية ضمن خصوصيتها. والمدخل الجغرافي هو الخطوة التمهيدية الضرورية لرؤية هذه الخصوصية وتشخيصها. وبعدها يمكن أن نبحث عن العوامل والقوانين الأخرى التي كان لها دورها بطبيعة الحال سواء كانت اقتصادية أو طبقية أو غيرها بشرط أن نرى الياتها الخاصة ضمن خصوصية التكوين المجتمعي والحضاري العام للمنطقة العربية، لا من خارجها.

وكما نوه الدكتور جمال حمدان في كتابة «شخصية مصر» الذي أعاد للعامل الجغرافي دوره الطبيعي في فهم طبيعة مصر ومحيطها العربي فان : «الجغرافيا علم الخاص لا العام.... أو بلغة مبسطة علم المتفرد المتوحد المطلق... لا النسبي، فالجغرافيا كالتاريخ لا تعيد نفسها، ولا الاقليم يكرر نفسه بصرامة... والبيئة قد تكون في بعض الأحيان خرساء، ولكنها تنطق من خلال الانسان، ولربما كانت الجغرافيا أحيانا صماء، ولكن ما أكثر ما كان التاريخ لسانها. ولقد قيل بحق ان التاريخ ظل الانسان علي الأرض، بمثل ما ان الجغرافيا ظل الأرض على الزمان.

بينما يضيف قول آخر ان معظم التاريخ ان لم يكن جغرافيا متحركة، فان بعضه على الأقل جغرافيا متنكرة»[٣].

ومهمة التحليل العلمي كشف القناع عن هذه «الجغرافيا المتنكرة» لبيان مدى تأثيرها المباشر وغير المباشر في صياغة الحياة والحضارة والانسان والسياسة. واذا كانت الجغرافيا (علم الخاص وعلم المتفرد المتوحد) – كما ورد – فان ذلك لا يصدق على أي منطقة في العالم كما يصدق وينطبق على خصوصية المنطقة العربية وجغرافيتها الطبيعية والبشرية والسياسية. وذلك ما نحاول تبيانه في دراستنا هذه لجذور الموروث المجتمعي – السياسي العربي ومعوقاته وأسباب تأزماته المزمنة والمتكررة.

وسيكون النظر في (أولوية التحدي الجغرافي ومعوقاته) مدخلنا لذلك. حيث سنرى كيف أدت سيادة الطبيعة الصحراوية الجافة على المنطقة الي انقطاعين زماني ومكاني في استمرارية الحضارة ومؤسستها الأساسية : الدولة. فمن خلال موجات التصحر اختفت مدن وحضارات بأكملها لتعود المنطقة في مسيرتها التحضرية الى نقطة البداية. وذلك ما خلق قطيعة حضارية في الزمان بين عصر حضاري وآخر من عصور التاريخ العربي.

أما القطيعة المكانية فتمثلت في ظاهرة التباعد الصحراوي بين مراكز التحضر العربي بحيث بقيت هذه المراكز جزراً متباعدة غير متصلة بشكل عضوي وذلك ما أدى الى اضعاف التواصل العضوي الحضري في نسيج المجتمع العربي الذي ظل «مجزأ» على صعيد القاعدة المادية الأرضية الى يومنا هذا. وكان لهذا الواقع أثره الخطير ليس فقط في عرقلة حركة التوحيد السياسي بين العرب في العصر الحديث، وانما في تجريد الدولة العربية الاسلامية التاريخية من قاعدتها الأرضية الحضرية العضوية المتواصلة مما أدى الى بذر بذور «التجزئة» التاريخية أصلا، بما أدت إليه – ليس فقط من صراع سياسي بين الكيانات المتعددة – وانما من توتر وتجاذب بين ولاء الفرد العربي المسلم لوحدة حضارته وثقافته مقابل تعددية الكيانات السياسية التي كانت تتجاذبه – وما تزال – في تعارض مع تلك الوحدة الانتمائية الشاملة.



٢

هكذا نجد إنه كان للطبيعة الجغرافية الصحراوية القاحلة والجافة والمنبسطة، في حياة

المنطقة العربية، خصوصية فريدة ودور خطير قلما يتم التنبّه الى انعكاساته ومؤثراته الاجتماعية الاقتصادية، والسياسية العسكرية، بدرجة كافية في الوعي العربي المعاصر، خاصة بعد انتشار وسائل الحياة العصرية وبعض مظاهر الحداثة التقنية في المجتمعات العربية.

وذلك ما جعل العرب المعاصرين يديرون ظهورهم الى حقيقة الصحراء في حياتهم ماضيا – ومستقبلا – منحصرين ومتكدسين بين أسوار مدنهم – الموشك بعضها على الاختناق من شدة الازدحام العمراني والبشري – وكأنهم يريدون الهرب من إرثهم الصحراوي المتطاول، والمحيط بهم من تخوم الزمان... وتخوم المكان!

وكما لاحظ عالم اجتماع عربي معاصر، فانه لا حل للمشكلة العمرانية والسكانية الخانقة، إلا بالعودة الى الصحراء وتعميرها بروح جديدة وعقلية علمية جديدة تتفهم الصحراء موضوعيا ولا تنفر منها ومن قفارها واصفرارها، كما لا تنحصر في مشروعات الاستصلاح الزراعي بل تهدف الى التوسع الحضاري المتكامل : مدنا حية، وصناعات، ومواصلات، وجامعات ومراكز أبحاث صحراوية، ومرافق ترويحية وسياحية بما يخلق جسورا عمرانية – حضارية بين المجتمعات العربية التي تباعد بينها الفراغات الصحراوية الهائلة، هذه الفراغات التي تمثل في الوقت ذاته «فراغات» استراتيجية خطيرة تدعو القوى الطامعة الى اختراقها بسهولة، كما فعلت اسرائيل في سيناء عام ١٩٦٧[٤].

هذا فضلاً عما تمثله ومثّلته تلك الفراغات الخطيرة من عوائق موضوعية أمام التقارب والتفاعل الحياتي المباشر والحميم بين المجتمعات العربية، بما يؤدي الى عرقلة محاولات توحيدها، مثلما حدث منذ صدر التاريخ الاسلامي بتجزؤ الدولة العربية – الاسلامية الى دويلات ساعد عامل التباعد الصحراوي على قيامها وتثبيتها وأستمرارها عبر التاريخ.

هكذا تصبح الصحراء الداء والدواء في الوقت ذاته، ويمكن أن تتحول من عامل ضعف وأعاقة هيكلية عميقة الى عامل قوة ووسيلة تواصل وتلاحم، إذا عرف العربي الحديث كيف يتعامل مع صحرائه – باساليب عصره – كما عرف العربي القديم كيف يتكيف معها ويذللها بأساليب عصره أيضا.

ومازالت الصحراء تسيطر على ٩٠٪ من المساحة الاجمالية للوطن العربي. ولا تحتل الأمة العربية بكل سكانها ومدنها وقراها وزراعتها وصناعتها غير ١٠٪ من هذه المساحة بما فيها أقطار الزراعة العريقة والاقطار المنسوبة الى «المعسكر الحضاري».... في الوطن العربي!

فنحن : «لو نظرنا الي خارطة الوطن العربي الطبيعية – كما يقرر منيف الرزاز – لوجدنا فيها ظاهرة فريدة تتميز بها عن كل منطقة من مناطق العالم الأخرى. هذه الظاهرة هي سيطرة الصحراء على الوطن (العربي) من أقصاه الى أقصاه بحيث تشكل مساحته الكبرى. هذه

الصحراء مخترقة بحافات زراعية... تنقض أثر الصحراء ولكنها لا تنقض الأثر الصحراوي العام في المنطقة. إذا ليست هناك أي مدينة عربية مهمة في كل هذا الوطن العربي تبعد عن الصحراء مائة كيلومتر... جميع المدن العربية المتحضرة بعيدة بعدا ضئيلا جدا عن الصحراء. ونحن نعرف حتى اليوم وبعد كل هذا التقدم الحضاري، ان بدويا في الجزيرة العربية هو أقرب الى بدوي في ليبيا، والى بدوي في الجزائر منه الى أهل بغداد، أو دمشق، أو القاهرة سواء في لهجته أو طباعه أو عاداته. الواقع ان هذه الصحراء طبعت الحضارة والسكان بطابع أساسي خاص جعلت الحضارات القائمة في هذا الوطن حضارات متميزة بالعلاقة الجدلية المستمرة بينها وبين الصحراء. الحضارة تنشأ بمغايرة الصحراء، والصحراء في نفس الوقت تطبع هذه الحضارة بطابعها. شاءت تلك الحضارة أم لم تشأ هي جزء من العلاقة الجدلية القائمة بين الحضارات وبين الطبيعة الجغرافية التي تقوم فيها هذه الحضارة... والصراع الدائم في التاريخ بين البداوة والحضارة صبغ هذه الحضارة صبغة مستمرة»[٥].

هذا النص النادر في الفكر العربي الايديولوجي الحديث – وهو لمنيف الرزاز كما ورد – يكاد يمثل نموذجا يتيما في هذا النمط من الفكر لمقاربة واقع الخصوصية العربية في تميزه وتفرده – إيجابا أو سلبا – دون اسقاطات من الفكر الايديولوجي الغربي أو اعادة صياغة لمقولاته. غير ان هذا النص يبدو انه قد صدر من كاتبه بشكل تأملي فردي وفي المرحلة الأخيرة من حياته (بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧) دون أن يدخل ضمن الفكر الحزبي الايديولوجي المعتمد والسائد، ودون أن تستخلص من مقدمته الموجزة هذه نتائجها وانعكاساتها السياسية كاملة حتى من قبل الكاتب نفسه.

وهذه الرؤية لخصوصية الجدلية بين الصحراء والحضارة، وبين البادية والحاضرة ليست جديدة بطبيعة الحال. فقد اشبعها تشخيصا وتحليلا عبد الرحمن ابن خلدون في مقدمته. كما عالجها في العصر الحديث بدرجة من التميز عالم الاجتماع العراقي الدكتور علي الوردي في كتابه (دراسة في طبيعة المجتمع العراقي) الصادر عام ١٩٦٥. ولكن صوته ما لبث أن ضاع في غمرة الضجيج الايديولوجي الصاخب حينئذ يسارا ويمينا، بحيث لم يتحول الى تيار فكري أو مدرسة يشارك فيها آخرون، وان أصبح اليوم من الضروري – كما يلاحظ من محاولات متزايدة من جانب المفكرين الاجتماعيين العرب – العودة الى أحياء هذا التوجّه الهادف لبلورة علم اجتماع عربي حديث قادر على تشخيص ومعالجة المعضلات السياسية والمجتمعية المزمنة التي أعجزت السياسيين والحزبيين الايديولوجيين والدعاة المثاليين كل هذا الوقت.

والعبارة – المفتاح في نص الرزاز المشار اليه : وصفه لسيادة وسيطرة الصحراء في المنطقة العربية بأنها : «ظاهرة فريدة تتميز بها عن كل منطقة من مناطق العالم الأخرى».

هذا ما خلق تلك الجدلية الخاصة بين الصحراء والحضارة في الوطن العربي: ففي حين تتميز المناطق الحضارية الأخرى في العالم بسيادة الزراعة والعمران والاستقرار الحضري في وسطها ومعظم أجزائها كما في أوربا الغربية، أو في امتدادها المركزي الرئيسي كما في الهند والصين وان حاذتها حافات صحراوية، فإنّ المنطقة العربية، على العكس من ذلك مخترقة بالصحاري في وسطها وفي معظم أجزائها. ومناطق الزراعة والعمران هي «الحافات» المتناثرة وسط الفراغ الصحراوي القاحل والشاسع.

وتلك مقارنه ومفارقة لم تقف عند مظاهر العمران والحضارة، بل كانت لها افرازات وانعكاسات سياسية هيكلية بالنسبة لكيان الدولة ومؤسساتها(وآلياتها) السياسية في كل حالة.

وبالنسبة للحالة العربية، فان هذه الحقيقة الصحراوية المفصلية الأساسية كانت لها نتائجها وانعكاساتها الحضارية والسياسية والمجتمعية بأكثرمما هو معترف به، أو متنبّه إليه، في الوعي العربي – الفكري والسياسي – السائد. ومنها ننطلق لرؤية جذور التكوين السياسي العربي، والأسباب والموضوعية الكامنة خلف تأزماته المزمنه والمتكررة، والآليات والقوانين والظواهر الخاصة التي تحكمت في توجيه مساره بما يختلف عن أية تجربة سياسية أخرى في العالم.

يرتبط بالصحراء أساسا مناخها الجاف المؤدي الى ندرة شرط الحياة الأول، وهو الماء : الحياة بمراتبها كافة من نبات وحيوان وانسان، فضلا عن حياة الحضارة والعمران والدول والمجتمعات المستقرة. فالجفاف – كما قال أحد الباحثين – هو الكلمة المفتاح لوصف المنطقة. والآية القرآنية الكريمة : ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ تلفتنا بالمقابل الى الوجه الآخر لهذه الحقيقة وهي ان انعدام الماء يعني الموت لكل شيء حي. وهذا ما تعنيه الصحراء المجردة في النهاية من حيث هي غياب وتغييب تام للحياة سواء بالمعنى الواقعي أو بالمعنى السيكولوجي والفلسفي المطلق.

والخطر المعيشي الأكبر في الصحراء هو الموت عطشا : «والبداوة الرعوية بكل بساطة هي وسيلة الانسان والحيوان لتجنب الموت عطشا بالتنقل الى حيث يرجى الماء والمرعى». والريح هي العنصر الحي المتحرك الوحيد في أرض تسودها غيبة الحياة، أي الموت[٦].

ولكن الريح – هي الأخرى – تحمل من الرمال المتحركة الخانقة ما يؤدي الى مزيد من التصحر، أي الى مزيد من الغياب لما تمت تنميته – بجهد جهيد – من حياة الزرع والاستقرار والعمران والحضارة. وبمقدور الريح الصحراوية – كما يعلم كل عربي – حمل ذرات الرمل والغبار حتى إلى خبايا الجفون وطيات الكتب في الغرف الموصدة.

فالحقيقة الصحراوية ليست حقيقة مستقرة خاضعة مقررة ثابتة. فهي تملك القدرة على

الزحف – مثل قواها الرعوية المترحلة – إذا اشتد الجفاف وتراخت الإرادة الانسانية المقاومة لها – الى صميم مناطق الاستزارع والعمران، بل وتغطية مدن وحضارات بأكملها تحت مدافن الرمال الصفراء الكثيفة.

وذلك ما أدى ليس فقط الى تغييب الزرع والعمران ونشر اصفرار الموت الرملي محل اخضرار الحياة الخصبة، وانما الى الانقطاع التاريخي والحضاري بين عصر وآخر من عصور التاريخ العربي، بحيث كانت الحياة ومعالم الحضارة ومؤسسات الدولة تعود الى البدء قريبا من نقطة الصفر بعد كل موجة جفاف وتصحر تاريخي، في انقطاع شبه تام عن التراكم الحضاري والسياسي الذي تنامى من قبل ثم غيّبه التصحر تحت طبقات كثيفة من القشرة الصحراوية، الأمر الذي جعل «ظاهرة القطيعة» التاريخية السياسية والفكرية الحضارية ظاهرة قوية الحضور في التاريخ العربي حيث القطيعة قائمة بين حضارات الشرق الأدنى القديم في المجتمعات العربية، وبين الحضارة العربية الاسلامية. بل القطيعة ما تزال قائمة بين الحضارة العربية المتقدمة في اليمن وبين الحضارة العربية في شمال الجزيرة، قبل الأسلام وبعده.

والاشارات القرآنية الكريمة الى النهايات الفاجعة للمدن المزدهرة والديار الخصبة، التي طوتها العواصف والرمال، تخاطب في جانب منها – بالاضافة الي مغزاها الديني التنبيهي العميق – الذاكرة التاريخية العربية التي تخللتها هذه الاجتياحات التصحرية لمراكز الحضارة والزرع والدولة والعمران تلك المراكز التي كان لإفراطها في الترف المفسد «والمؤذن بخراب العمران» حسب تعبير ابن خلدون أثره في إضعاف مقاومتها الروحية والمادية لللضغوط الصحراوية والتصحرية والبدوية المتربصة، الأمر الذي أدى في النهاية الى انهيارها وتغييبها تحت الرمال.

وهذه الاشارات القرآنية أصبحت تؤكدها علميا الكشوف الأثرية الجديدة في صحراء الجزيرة العربية – وتوأمها الصحراء السورية – حيث يتوالى ظهور العديد من الحضارات العربية الشمالية والمتوسطة غير المعروفة الى وقتنا، والتي اختفى أثرها تحت الصحراء رغم قربها المكاني والزماني من الحقبة الجاهلية وصدر الاسلام.

وتأتي كشوف قرية الفاو (قرية تعني مدينة في لغة العرب القدماء) التي تبعد ٧٠٠ كيلو متر عن مدينة الرياض، وتقع في مفصل الطريق التجارية الى اليمن، والتي بقيت عاصمة لدولة كندة على مدى خمسة قرون، لتثبت ان وسط الجزيرة العربية – الى تخوم الربع الخالي – لم يكن خاليا من المدن والحضارات قبيل ظهور الاسلام وان حضارة قريش في مكة، وحضارة الحجاز بعامة كانت ترفدها حضارات ودول أخرى مجاورة عرفت الكتابة، وعرفت التجارة، وعرفت الري والزراعة، وعرفت الفنون الجميلة، وعرفت التنظيم الاجتماعي والسياسي

والديني. وتأتي نتائج التنقيب الأثري الذي قام به قسم الآثار في جامعة الرياض باشراف الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري في «قرية» الفاو[٧] لتقدم نموذجا وصورة واضحة مدعمة بالشواهد الملموسة على النمو الحضاري المتكامل والمتوازن لمدينة وعاصمة دولة كانت ترفد استمرارية التاريخ العربي بين بدايته في حضارة الجنوب وانطلاقته في حضارة الشمال، لولاما جابهها من عوامل الاجهاض والتبدل الفجائي في البيئة الصحراوية حيث كان أدنى تراخ في التنظيم والانتاج والري والاستزراع، أو الحماية والدفاع، يفتح مجال التصحر الطبيعي، أو التصحر الاجتماعي البشري، المتمثل في الغزوات البدوية، بما يؤدي الى سقوط البنية الحضرية – إيكولوجيا وعسكريا وسياسيا – ويعرضها للسلب والنهب بما فيها من ثروات ومنجزات حضارية، ثم الى اختفائها التدريجي تحت طبقات الرمال بعد ما تفقد قدرتها على المقاومة البيئية في نهاية الأمر، بانهيار قدرتها على البقاء كبنية تحضرية متماسكة وسط البحر الصحراوي المحيط.

ذلك نموذج لحالات كثيرة من «الانقطاع» الزماني التاريخي في مجرى الحضارة والدولة. وهو ما يدعونا الآن الى تجاوز هذا الانقطاع – في رؤيتنا التاريخية – بحثا عن وشائج الاستمرارية الحضارية في تاريخنا، برغم موجات التصحر التي «قطّعت» وغطت دولا وحضارات مع ما غطته من نبات وحيوان وانسان.

ومن المفارقات التاريخية، ونحن نقترب من القرن الحادي والعشرين، ان ظاهرة التصحر والجفاف الصحراوي المؤدي الى ندرة المياه لا تبدو مجرد ذكرى تاريخية بعيدة في المنطقةالعربية، فهاهي ذي نذر الحاضر والمستقبل القريب تلفت انتباهنا وتثير قلقنا بشدة الى ان هذه الظاهرة التي تتحدى أسس الحياة تمثل تحديا من أبرز تحديات المستقبل لأغلبية المجتمعات والدول العربية التي تأتيها معظم مواردها المائية من مصادر تقع خارجهاوتخضع لارادات غريبة عنها – بل معادية لها – قد تضطرها لخوض حروب الماء عما قريب، كما فعل عرب الصحراء فيما بينهم، أو للتنازل عن أشياء كثيرة ودفع ثمن باهظ مقابل الماء (الذي يكرره بعض العرب اليوم من البحر المالح بما لا يقل عن حجمه نفطا.. فكيف السبيل إليه اذا تناقص النفط أو نقصت قيمته؟).

وإذْ أدى التصحر الي ذلك الانقطاع الزماني التاريخي في استمرارية التراكم والتطور الحضاري والسياسي كما تقدم، فان الصحراء – من ناحية أخرى – أدت بطبيعتها وبحكم فراغاتها الهائلة الى تقطع مكاني طبوغرافي في الجسم الحضاري العام للمنطقة العربية.

فقد ظلت مراكز التحضر ومناطق الاستقرار في وديان الانهار، وحول الواحات، وبمحاذاة السواحل البحرية، مساحات محصورة ومحاصرة من قبل تلك الفراغات الصحراوية

المجدبة الشاسعة بحيث كانت حتى وقت قريب بمثابة جزر منعزلة وسط بحر من الرمال لا يوصل بينها إلا الجمل – سفينة الصحراء – عبر البادية وتحت رحمة قواها الرعوية المتربصة.

وهذا التباعد أو «الخلاء» الصحراوي بين مراكز التحضر العربي يمثل أهم الأسباب الجغرافية – التاريخية المزمنة لعدم تكامل مجتمع عربي بنسيج حضري عمراني عضوي متوحد يتقبل الوحدة السياسية، في الماضي، كما في الحاضر، وهو في تقديرنا العامل الموضوعي لما تتصف به الحياة العربية – قديما وحديثا – من تجزئة ونزعات ونزاعات أقليمية تجذرت بين المناطق الحضرية المتباعدة فيما بينها، والتي حال الفراغ الصحراوي دون تلاقيها وتفاعلها الحميم المؤدي الى قيام الوحدة المجتمعية، وبالتالي، الوحدة السياسية، حيث لا وحدة للسياسة دون وحدة المجتمع.

فقبل أن تتوحد الكتلة الصينية أو الهندية سياسيا – على سبيل المثال – كان كل من الجسم المجتمعي – الحضاري للصين والهند يتوحد في كتلة متراصة من الأرض المأهولة والمعمورة والمروية بأمطار آسيا الموسمية عبر شبكة الأنهار والأراضي الزراعية المتلاصقة أو المتواصلة بالقنوات والترع والطرق البريه الممهدة المأمونه، الأمر الذي خلق القاعدة المجتمعية الموحدة والمستقرة التي وفرت بالتالي أرضية التوحيد السياسي واستمراره لكل من الصين والهند على ضخامة كثافتهما السكانية وتعددياتها الأقليميةوالاثنية والدينية خاصة في حالة الهند التي تمثل مفارقة حادة مع الحالة العربية. ففي الهند حيث تتعدد القوميات واللغات والأديان تقوم الوحدة السياسية. وفي العالم العربي حيث تسود قومية ولغة وديانة واحدة في الأغلب تتعذر الوحدة السياسية. ولكن هذه المفارقة لا تعود مفارقة، بل مقارنه منطقية تفسر لنا السبب الحقيقي لهذه الأشكالية من منظورنا هذا، وهي ان الهند رغم تعددية أجناسها ولغاتها وأديانها تمتلك وحدة القاعدة المجتمعية – الحضرية المترابطة والمتشابكة «عضويا» بما يرص تلك التعدديات ويصهرها ويملي عليها وحدة السياسة ووحدة الدولة. بينما لم تتوفر للمنطقة العربية مثل هذه القاعدة المجتمعية العضوية الموحدة – رغم وحدة الدين واللغة والمشاعر المعنوية – الأمر الذي أدى الى تجزئتها لغياب الروابط المادية – الموضوعية – الأرضية التي لا يستغني عنها – في العصر الحديث خاصة – أي مجتمع سياسي، وكيان سياسي موحد، أياً كانت قوة روابطه المعنوية.

ومن واقع التاريخ العربي ذاته، فان مصر لم تبرز كوحدة سياسية ذات ثقل ووزن إلا بالاعتماد – أساسا – على قاعدتها الحضرية المتوحدة عضويا. وذلك يصدق أيضا الى درجة مقاربة على الدولة «المخزنية» في المغرب الأقصى.

فنحن اذا استثنينا التجزئة التي دفع اليها الاستعمار في بعض مناطق الخليج والهلال الخصيب، نجد أن معظم الكيانات العربية – المعروفة بالكيانات القطرية حاليا – بقيت منفصلة

عن بعضها بسبب عامل التباعد الصحراوي الذي منع وحدة التفاعل الحياتي المجتمعي بينها من التنامي على المدى الطويل، فتعايشت هكذا مع الانقطاع والعزلة والتجزئة بدل أن تعيش الانسجام والوحدة.

هذه الحالة التجزيئية العامة أشار اليها العلامة جواد علي بقوله : «حالت البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة وعرقلت الاتصال بين المستوطنات التي بعثرتها... وبعثرت الأعراب في البوادي على شكل قبائل وعشائر» ولم يفته الألماح الى أثر غياب المجتمع الحضري الكبير المتواصل على مستوى الحضارة وتكوين الدولة حيث قال : «والمجتمعات الكثيفة الكبيرة هي المجتمعات الخلاقة التي تنعقد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنظمة للعمل وللأنتاج وللتعامل بين الناس»(٨)، وذلك مالم يتحقق للعرب إلا بقيام مجتمعهم الكبير ودولتهم الموحدة في صدر الاسلام ثم عادوا الى الحالة التجزيئية ذاتها بالانعكاس ذاته على حالة الحضارة والدولة.

وقد أدى نشوء الحدود القاطعة بين الكيانات العربية في العصر الحديث الى تكريس هذا الانقطاع ومفاقمته. فبعد أن كانت طرق القوافل والتجارة والرحلات العلمية تجتاز المسافات وتقرّب ماديا ومعنويا بين الكيانات في نطاق وحدة الحضارة العربية – الاسلامية برغم الفوارق السياسية – أدى ارتفاع الحدود ، بمنطق القطيعة العربية السائدة، الي تقلص هذا التواصل البشري والمعنوي والمادي الى حد كبير وتوقفت حركة القوافل بين البلاد العربية، دون أن يحل محلها نظام مواصلات حديث على نطاق شامل. والعزاء التاريخي الوحيد أن الكيانات القطرية تتنامى – على الأقل – داخليا وذاتيا، ويحقق كل كيان منها وحدته المجتمعية العضوية بانتظار تواصله ضمن هذا النسج العضوي مع بقية الكيانات.

ومازالت الصحراء تمثل – موضوعيا – العامل الانفصالي الأكبر في الوطن العربي. وهي بانتظار أن يخترقها العرب – هذه المرة – بشبكة من نظم المواصلات الحديثة، وبمحطات عمرانية حضرية تقلص التباعد بين مناطقهم المأهولة المجزأة.

وهذا الانقطاع التجزيئي المكاني في الجسم العربي العام، مع عامل الاجتياحات الرعوية المتكررة من خارج المنطقة العربية بصفة أساسية، لم يمثل – فقط – انقطاعا في جسم الحضارة، بل سيمثل – تحديدا – انقطاعا في جسم الدولة العربية – الاسلامية الموحدة، وتجزئة لكيانها، وبعثرة لمؤسساتها ومراكزها وعواصمها، وتقطيعا لديمومتها واستمرارية تقاليدها بما أدى الى تغييب لها في حالات كثيرة. وذلك ما أوضحناه في موضعه من سياق هذه الدراسة (الفصل الأول) لتبيان أثر التحدي الجغرافي ومعوقاته على التكوين السياسي للعرب قديما وحديثا.

ونكتفي هنا بالاشارة الى ما تم التعارف عليه في (علم السياسة) من ان الشرط الأوّلي لديمومة الدولة وبقائها ونموها، هو : «استقرارها في المكان واستمرارها في الزمان» كما أبان

جوزيف شتراير في دراسته عن (الأصول الوسيطة للدولة الحديثة)[٩].

ويتضح مما تقدم ان هذا الشرط ظل شرطاً منقوصاً بالنسبة لنمو الدولة في المنطقة العربية.

والى هنا فنحن - إذن - أمام انقطاعين، في الزمان - وفي المكان واجهتهما الحضارة العربية والدولة العربية بحكم البيئة الصحراوية والمتصحرة، وبحكم طبيعتها المنبسطة دون حدود طبيعية واقية أمام الاحتياجات الرعوية الخارجية، والداخلية على السواء. وكان لا بد في كل عصر من العودة خطوات الى الوراء من أجل تحقيق خطوة الى الامام في الحضارة، كما في السياسة وبناء الدولة.

وفضلاً عن ذلك فان الحقيقة الصحراوية وقد حتمت زمانيا ومكانيا هذين الانقطاعين الحضاريين، فانها قد أدت في الوقت ذاته الى نشوء ظاهرتين من أخطر وأعمق الظواهر أثرا في الحياة العربية - سياسيا وعسكريا واجتماعيا وقيميا - وهما ظاهرة البداوة ونظامها المجتمعي الحتمي : ظاهرة القبيلة التي لم تقف عند حدود الصحراء والبداوة، بل كان لها تأثير عميق في البنية المدينية وفي الصراع السياسي على الخلافة، وفي نشوء الفرق والمذاهب في الاسلام، ثم في تعددية الكيانات والدول في تاريخه السياسي.

وذلك ما سنتناوله بالدرس والتحليل - مع الالتفات إلى انعكاساته السياسية بصفة خاصة - في الفصل التالي من هذه الدراسة.

هوامش الفصل الثاني ومراجعه

١ . د. محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، ط٣، القاهرة، ص: ٥٦١.

٢ . د. محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٥٣.

٣ . د. جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، (القاهرة، عالم الكتب ١٩٨٠)، ج١، ص ٦٣.

٤ . Sa'ad Eddin Ibrahim, Arab Society, A.U.C., Cairo, p. 142

٥ . د. منيف الرزاز، الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة، توزيع المؤسسة العربية للدراسات والنشر(عمّان : ١٩٨٦)، ج٣، ص ٢٣٣ – ٢٣٤.

٦ . الفضل شلق، مجلة الاجتهاد : ١٠/١٧

٧ . د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري، صورة عن الحضارة العربية قبل الاسلام في المملكة العربية السعودية (مجلد مصور)، جامعة الملك سعور، قسم الآثار، الرياض، ص ١٦ – ١٧.

٨ . جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام،بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣، ج٧ ص ٦ – ١٨.

٩ . جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، (بيروت : دار التنوير ١٩٨٢)، ص ٩.

الفصل الثالث

الدولة وعبء التاريخ:
إشكالية المنشأ التاريخي
للسلطة البديلة



الفصل الثالث

الدولة وعبء التاريخ:
إشكالية المنشأ التاريخي للسلطة البديلة

في مواجهة التناقض المستحكم بين واقع الطبيعة الصحراوية وشروط الحياة الحضرية المستقرة، جاءت البداوة بنمطها الرعوي التنقلي لتمثل الاستجابة الانسانية الوحيدة الممكنة أمام التحدي الصحراوي لمختلف أنواع الحياة ومستوياتها من النبات الى الانسان... الى العمران الحضاري... الى الاجتماع السياسي المستقر والمتصل.

فكما تقدم، ظل الصراع قائما وما يزال – بين الصحراء والحياة الحضرية القائمة على الاستقرار والاستزراع والتجذر المديني والمدني، على السواء. وهي بقدرتها الخطيرة على التصحير والتصحر، طبيعيا وبشريا وقيميا مثلت – وما زالت تمثّل – أخطر التحديات بلا استثناء لاستمرارية الحضارة العربية الاسلامية، وتواصلها السياسي، فضلا عن المديني والمدني، وذلك من خلال ظاهرتين حكمتا مسار هذه الحضارة وهما ظاهرة التقطع الزماني التاريخي حيث تشتت الجهد الحضاري والتأسيس السياسي بين عصور ومجتمعات ومحاولات حضارية تقطّع بينها مجرى الزمان على غير اتصال أو تواصل – تحت ضربات موجات التصحر والاجتياحات الرعوية – فلم تستطع أن تصب في مجرى متتابع واحد تتراكم فيه التجارب وتتنامى لتمثل تدرجا وصعودا غير منقطع – مثلما أتيح لأمم أخرى – في بناء الحضارة وترسيخ الدولة.

أما الظاهرة الأخرى فهي ظاهرة التقطع المكاني، العمراني، المجتمعي، الحضاري، التي مازلنا نراها ماثلة في الفراغات والفجوات الصحراوية الشاسعة بين المناطق المأهولة في العالم العربي بما يحول دون تواصلها وتحولها الى مجتمع كبير واحد تتواصل على قاعدته الحياة المشتركة: معيشة وسياسة.

وقبل أكثر من عشرة آلاف سنة، عندما حدث الإنقلاب المناخي في المنطقة من مطير معتدل منعش الى جاف شديد الحرارة، واختفت الزروع والجنان الخضراء والانهار والبحيرات العذبة (التي أخذت بقاياها تتكشف الآن للأقمار الصناعية حتى من تحت كثبان الربع الخالي)، لم يكن أمام الجماعات البشرية عندئذ إلا أن تلجأ بصورة متزايدة للبداوة ونمطها الرعوي في وجه الزحف والانتشار الصحراوي المتعاظم.

ويتفق علماء الانثروبولوجيا والاجتماع على ان البداوة في أصلها الرعوي القائم على الترحّل الدوري لجماعات الرعاة بماشيتهم الى مناطق العشب والكلأ تمثل أفضل اختراع وتكيف انساني ممكن لتحدي البيئة الصحراوية المجدبة. و«ليس البدوي غجريا همه التطواف، بل يمثل أفضل ما استطاعه الانسان من تكيّف مع مقتضيات بيئته. والبداوة شكل منسق من أشكال الحياة تلائم مقتضيات البيئة في الصحراء، كما تلائم الحياة الصناعية مقتضيات بيئتها في ديترويت أو مانشستر»(١).

وأذا لم يكن بامكان البدوي أن يأكل بنفسه العشب الصحراوي – مادة الغذاء الوحيدة في الصحراء – فقد دجن وربى وسيطا حيوانيا يأكل هذا العشب ليحوله الى لبن ولحم يشرب منه ذلك الأنسان ويأكل، والى وبر وجلد يستخدمه في حاجياته الضرورية.

وهذه العملية «التحويلية» الانتاجية التي قد تبدو لنا في حكم المسلمات المفروغ منها، لم تكن كذلك في سياقها الجغرافي والاجتماعي. فقد كانت تحتاج – بشروطها الطبيعية القاسية – الى قدرات وجهود انسانية، والى تنظيم اجتماعي خاص لا يستهان به. لا بد أن تجيد الجماعة البدوية رعاية ماشيتها، وأن تلم بأحوالها وطبائعها، وأن تهتم بتغذيتها واروائها والمحافظة عليها – باعتبارها المصدر الوحيد للإعاشة وللثروة – ضد قساوة المناخ وانتشار الأوبئة وهجوم الحيوانات المفترسة وانتهاب القبائل الأخرى. كما كان عليها أن تسوس هذه الماشية – من ابل وأغنام – مع حيوانات المدافعة والاستكشاف التي دجنتها ودربتها لهذه المهام كالخيول وكلاب الحراسه، سياسة حذرة مقننة خصوصا في أوقات الترحّل والانتقال إلى الأماكن البعيدة عبر الصحراء طلبا للماء والعشب بما يجنبها مختلف المحاذير الصحراوية من طبيعية وحيوانية وبشرية.

وسواء أقامت الجماعة البدوية قرب مراعي ماشيتها أم ترحلت ضمن انتقالها الدوري الموسمي، فان عليها أن تبقى متيقظة في حالة تعبئة واستنفار ضد مفاجآت الطبيعة أو الأعداء، وكأنها تنظيم عسكري دربته النشأة المبكرة في الصحراء على حياة الفروسية الدائمة والتعبئة الحربية المتصلة، الأمر الذي جعلها – بلا مبالغة – مجتمعا يعيش حالة حرب سواء مع الآخرين، أو مع الطبيعة أو حتى مع ذاته : «في عالم من العنف المفروض»(٢). ومنذ القدم قيل عن البدوي ان «يده على الكل ويد الكل عليه» (التوراة) وشبّهت حياة البداوة بأنها : «حرب الكل على الكل» حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة المتفلتة قبل قيام المجتمع المدني(٣).

وكان البدوي نفسه، صادقا مع نفسه في وصفه لهذه الحالة عندما قال :

وأحيـانا على بكـر.... أخينـا

إذا ما لـم نجـد إلا... أخانـا

من قسوة هذه الحالة بعنفها المفروض اكتسب الرعاة في صراع البقاء قدرات خاصة تفوق قدرات المقيمين والمستقرين والمرتبطين بالأرض - من زراع وحرفيين وتجار وغيرهم - على الرغم ما للأستقرار الزراعي والتحضري - بعامة - من مزايا على الرعي البدوي بمعيار منجزات التراكمية الحضارية المستقرة المتنامية، وما تؤدي إليه من تقدم حضاري.

فبينما يتعامل المزارع - مثلا - مع كائنات نباتية ساكنة ويعيش حياة سكونية محدودة بالحقل، كان الراعي البدوي - كما تقدم - يسوس كائنات حية صعبة المراس ويعيش حالة حراك دائم تحتم اليقظة والتضامن القرابي والقدرة على الدفاع عن النفس(٤)، وذلك ما أفتقده المزارعون على وجه الخصوص الذين كانوا عرضة، في المنطقة العربية بالذات، لسيطرة فرسان البادية الذين منحهم نمطهم الحياتي تفوقا حاسما في ميزان القوة والسيطرة على المقيمين من أهل القرار (= الاستقرار الحضري).

«من ناحية أخرى، فان احتكار البدو لوسائل النقل في العالم القديم حتى ظهور المواصلات الآلية مكنهم كذلك من مد نفوذهم وبسط سلطانهم على مساحات واسعة من الأرض، الى جانب ما أتاح لهم من جمع ثروة كبيرة(٥)».

هذه العناصر من التفوق الحربي، والتفوق اللوجستي، والتفوق التجاري أدت مجتمعة الى جعل : «مركز البدو سياسيا وحربيا واجتماعيا واقتصاديا أقوى من مركز المقيمين...»(٦).

وهذه المقارنة توصلنا إلى واحدة من أهم وأخطر الخصوصيات السياسية في تاريخ المنطقة، وهي أن القوى الرعوية المحاربة بحكم ما تبين من قدراتها الحركية والقتالية المكتسبة من نمط معيشتها تمكنت من السيطرة الحربية - وبالتالي السياسية - على المناطق الحضرية الدينية والريفية على السواء، وأصبح الحضر رعية لها عبر عصور طويلة، وذلك خلافا لمنطق التفاضل الحضاري في المجتمعات الكلاسيكية الذي اقتضى عادة تولي العناصر والفئات الأكثر تقدما وعلما قيادة جهاز الدولة (مثلما تم على سبيل المثال في الصين القديمة حيث كانت اختبارات التقدم للخدمة المدنية تتم على أساس اختيار العناصر الأكفأ والأكثر خبرة وثقافة من الباحثين المدرسيين الذين شكلّوا كوادر النظام الحاكم طوال عهود الدولة الكلاسيكية الصينية. هذا بينما لم يتم الاعتراف بالمحاربين كفئة اجتماعية معتبرة في الصين إسوة بالمنتجين من زراع وتجار، وذلك لكونهم من العناصر الرعوية القادمة من الصحاري المتاخمة للعمق الحضري الصيني الذي حافظ بحكم كثافته على استقلاله في الأغلب بمنأى عن سيطرة تلك العناصر التي حاولت مرارا - رغم ذلك - السيطرة على ذلك العمق دون نجاح حاسم).

على العكس من الحالة الصينية، نجحت هذه العناصر والقوى في السيطرة على مقدرات

المنطقة العربية، سواء تلك التي قدمت من داخل صحاريها، او القادمة من السهوب الأوراسية – عبر تركيا وايران – في موجات تاريخية متتالية بدأت مع الموجه التركية التي جلبها الخليفة العباسي المعتصم في القرن الميلادي التاسع وانتهت بالموجة العثمانية التي استمرت سيطرتها الى العقود الأولى من القرن العشرين. ولهذه العناصر الآسيوية التركية – التترية ترجع بدرجة رئيسية صياغة نمط السلطة وطبيعتها في المنطقة العربية أكثر مما كان للعناصر الرعوية العربية ذاتها التي نسب اليها ابن خلدون معظم ملاحظاته الانتقادية بهذه الصدد، وهي ملاحظات إن صحت بالنسبة للمغرب العربي، فانها لا تشمل أغلب عصور تاريخ المشرق العربي الذي شهد احتكارا للسلطة من قبل القوى الرعوية الاسيوية التي سيطرت على حضر العرب وبدوهم على السواء.

واغفال ابن خلدون لهذه الحقيقة التاريخية يمثل حلقة مفقودة ناقصة في شمولية نظرته الى تاريخ الاجتماع السياسي العربي في مختلف عصوره ومناطقه، خاصة وانه عاصر بنفسه عصر أعنف اجتياح آسيوي للمنطقة العربية وهو الاجتياح المغولي بقيادة تيمورلنك الذي قابله ابن خلدون شخصيا في دمشق، وشهد ما فعله جنده البدوي الاسيوي بمراكز التحضر العربي، بما يتجاوز في آثاره أي سلوك مماثل للقبائل العربية في الحواضر المغربية. (وربما كان مبرر هذا الاغفال ان ابن خلدون انتهى من صياغة مقدمته في التاريخ عندما كان ما يزال في المغرب، قبل أن يتعرف الى الأوضاع المشرقية).

وأيا كان الأمر، فان نمط الحياة البدوية – عربيةً كانت أم أعجمية – أتاح لعناصرها وقواها المقاتلة التحول الى فئات حاكمة في كثير من مراكز التحضّر العربي التي حرمتها طبيعة حياتها المعيشية السكونية من قدرات الدفاع الجماعي عن النفس.

وهكذا تحولت هذه القوى الرعوية – في مفارقة تاريخية – من الرعي الطبيعي (للحيوان) الي الرعي السياسي (للبشر) حسبما ألمح إليه فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي.

وعليه، فليس من قبيل المصادفة أن يصطبغ القاموس السياسي لشعوب المنطقة بمصطلحات الحياة الرعوية ومفرداتها.

فمصطلح «السياسة» ذاتها، يعني أصلا وبداية، في لسان العرب : «فعل السائس. يقال : هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها. والوالي يسوس رعيته».

و«سوّسه القوم : جعلوه يسوسهم. ويقال سوّس فلان أمر بني فلان، أي كُلّف سياستهم. (ويقال) : سست الرعية سياسة. وسوّس الرجل أمور الناس، إذا مُلّك أمرهم (ابن منظور، لسان العرب، جذر سوس).

ومن هذا القبيل : مصطلح الراعي والرعية. فالراعي هو الحاكم، الرعية هم المحكومون.

وإعادة الراعي لرعيته الي (الحظيرة)حمل أيضا مدلول الضبط السياسي للمحكومين (فالحظر) هو المنع والتحريم، و(الحظيرة) هي حدود السلطة والدولة، مثلما : «هي في الأصل الوضع الذي يحاط عليه لتأوي إليه الغنم والأبل يقيها البرد والريح» (لسان العرب : جذر : حظر).

الى غير ذلك من شواهد تحول المصطلح الطبيعي الرعوي الى المصطلح السياسي المدني، بما يعنيه هذا التوازي والتماثل من تأثر مفاهيم السلطة السياسية بمفاهيم العلاقات الرعوية المستمدة منها.

وقد لاحظ الباحثون في جذور الوعي واللاوعي السياسي المقارن للمجتمعات المختلفة ان هذه المصطلحات الرعوية أكثر شيوعا بالذات في القاموس السياسي لمناطق الشرق الأدنى – بخصوصيتها الصحراوية هذه من شيوعها في مناطق حضرية : زراعية ومدينية ذات طبيعة مختلفة وبمفاهيم سياسية مغايرة(٧).

ونكتفي هنا بهذا الملمح بشأن الطبيعة الرعوية للسلطة في المنطقة العربية – تاريخيا – على أن نعود لرؤية انعكاساتها السياسية بأبعادها الكاملة في موضعها من البحث.

بالمقابل، وبنظرة جدلية، فإن تكون البداوة قد مثلت التكيّف الانساني الأنسب للتحدي الصحراوي، بما تميز به انسانها من تفوق قتالي وسلطوي سياسي علي أهل الريف والمدن، فان نمط حياتها قضى عليها – جدليا من جانب آخر – أن تكون حضارة متجمدة أو موقوفة Arrest-ed Civilization حسب تعبير توينبي. فهي لعدم قرارها واستقرارها في قاعدة أرضية ثابتة واضطرارها للدوران الموسمي الرتيب والمتشابه عبر عصور التاريخ، لم تتمكن من تحقيق تراكم حضاري قابل للنمو والتقدم سواء في الأشياء المادية أو المؤسسات المجتمعية والحضارية أو في كثير من مجالات الفكر والعلوم والفنون (عدا اللغة وفن القول بعامة).

وحقيقة الأمر، ان البداوة وقد مثلت انتصارا انسانيا مباشرا على الصحراء – من المنظور المعيشي اليومي والموسمي – وتنامت «طليقة» حرة في فضائها الصحراوي الرحب مكانا، إلا أنها بالمقابل غدت «أسيرة» تلك الدورة الحياتية الرتيبة وتوأمها السيامي المعاق بمنظور حركة التغيير والتقدم الحضاري الشامل.

من هنا قيل عن البداوة إنها «مجتمع لا تاريخ» أي بلا تاريخ من التقدم الحضاري الذي هو جوهر التاريخ. والبداوة معذورة في ذلك حتى من وجهة اقتصادية بحتة فاقتصادها الرعوي اقتصاد كفاف بلا فائض انتاجي يمول هذا التقدم. وليس صحيحا ان البداوة مرحلة طبيعية أولية تمر بها كل أمة في تاريخها ثم تتدرج منها الى مرحلة حضارية أعلى في سلم التطور. لقد أبان عالم الاجتماع العربي الدكتور علي الوردي خطأ هذا الافتراض : «فالبداوة في الواقع نظام

اجتماعي لا ينشأ إلا في الصحراء، وهو لا يتغير أو يتطور ما دام باقيا فيها، فاذا خرج منها الى بيئة أخرى وأخذ التغير يظهر فيه تدريجا، وقد يتجه عند ذاك نحو الزراعة أو التجارة أو الصناعة حسب مقتضيات الظروف»[٨].

والاشكالية ان البداوة وقد حققت تفوقها الحربي، وبالتالي السلطوي السياسي على المجتمعات الحضرية أوجدت مفارقة عكسية بين السلطة والحضارة وبين السلطة والمجتمع الأهلي. فالسلطة رعوية المنشأ والجذور والمفاهيم، والحضارة المستقرة في المجتمع الأهلي الحضري تعتمد الانتاج غير الرعوي – زراعة وتجارة وصناعة وحرفا – وما يتطلبه هذا الانتاج من تعليم وتطوير وتوفير وانتظام. وذلك كله في حكم المحتقر في منظومة القيم الرعوية التي لا تحترم غير الرعي والفروسية والغزو والمغالبة واحتياز الأشياء بقوة الساعد، لا بعرق الجبين في الكد والعمل المنتظم. وقد أدت هذه المفارقة الى شبكة معقدة من التداعيات في نسيج المجتمع العربي المركّب جدليا من معطيات البداوة والحضارة في آن واحد. واذا كان التأثير السياسي المباشر والظاهر للقوة الرعوية قد تراجع بحكم طبيعة التطور الحضري الحديث فان قيم العمل والانتاج – مهنيا وحرفيا – مازالت تعاني أزمة مزمنة في المجتمعات العربية.

وهنا لا بد من تحفظ منهجي لازم في مقاربتنا ونظرتنا الى ظاهر البداوة، التي قيل فيها الكثير واختُلف حولها بشدة. فمن نظرة رومانيسة تعظيمية تنظر للبداوة باعتبارها تجسيدا للفطرة الخيّرة والنبل العفوي والشهامة والمروءة والكرم وهي عناصر لا تخلو منها الحياة البدوية بلا ريب. ومن نظرة عكسية تحقيرية لا ترى في البداوة إلا التخلف والتشرذم والغرور والتصارع المقيت والحياة القاسية التعسة، وهي عناصر أيضا لا تخلو منها تلك الحياة. (ويتوقف الأمر ان كنت تنظر للكأس من جانبها الملآن أو جانبها الفارغ).

والواقع ان هذه الاشكالية قد أوقعت أكبر مفكر عربي فلسف ظاهرة البداوة مجتمعيا وتاريخيا – وهو ابن خلدون – فيما يشبه التناقض والازدواج في نظرته اليها اذ نسب للبدو حينا خصال الخير والاستعداد للصلاح ونسب اليهم حينا آخر ميلهم للتخريب والعبث والفوضى. وقد لا يكون التناقض في الفكر بقدر ما هو في الواقع ذاته. فقد ظل هذا الازدواج يطبع الدراسات حول البداوة بطابعه الى يومنا هذا. والحل الأمين للواقع أن ننظر لهذه الظاهرة – مع غيرها – نظرة ديالكتيكية (جدلية) واقعية تقبل التناقض القائم فيها بين الخير والشر وبين السلب والايجاب كما في أي ظاهرة من ظواهر التاريخ والحياة. فهكذا تتشكل الظواهر في واقع الحياة المعقد والمتشابك وتأخذ امتدادها الطبيعي بين ايجاب وسلب. والأقرب الى تشخيصها وتفهمها أن نأخذها على هذا النحو دون التهاء بتعظيم أو تحقير، وبمديح أو هجاء. وهذا ما نحاوله في هذا البحث تجاه ظواهر الحياة العربية كافة، وما نأمل أن يحمل عليه حديثنا عنها، فقد ابتذل ما نبديه ذاتيا من رضا أو سخط تجاه قضايانا وتعين أن نخرج منهما الى موضوعية الحياة والعالم.

وخلاصة الحكم على البداوة هو ما أوجزه علي الوردي بقوله : «الثقافة البدوية فيها جانبان متناقضان ولكنهما متوازنان. فقد رأينا الرجل البدوي يود أن يغزو وينهب ويقتل ويعتدي. وهو في الوقت ذاته يود أن يتكرم ويحمي ويغيث ويشمل برؤيته كل من يأتي إليه قاصدا الحاجة... ان القطب السالب في الحياة البدوية يتمثل في العصبية وحب الغزو والنهب.... أما القطب الموجب فيتمثل في المروءة بمظاهرها المختلفة، ولولا وجود هذين القطبين لتوقف تيار الحياة في الصحراء»[٩] فهي إذان ظاهرة بين سالب وموجب – كالتيار الكهربائي – لا يمكن تبسيطها في بعد واحد. وبطبيعة الحال فأن «موجب» البداوة يبقى قائما مادامت في بيئتها الطبيعية الأصلية في الصحراء. أما بمعيار متطلبات الحياة الحضرية فان هذا «الموجب» يصبح سالبا اذا لم يتحقق التغير المطلوب حضريا... وحضاريا.

وإذْ مثّلت البداوة هذه الجدلية في إطارها ذاته، فانها كانت طرفا – في الوقت ذاته ضمن جدلية مركّبة أوسع هي : جدليتها مع الحضارة والحاضرة.

ان جدلية البادية والحاضرة هي الجدلية التي لها الاسبقية في تكوين المنطقة العربية – السياسي والمجتمعي والحضاري – على أية جدلية أخرى. ومنها تفرعت ظاهرات وقوانين بالغة الأثر في صياغة ذلك التكوين في جانبه السياسي، كما في جوانبه المختلفة. وذلك ما سيتم بيانه في سياقه من هذه الدراسة.

وعلى ما للبداوة ذاتها من خطورة في صياغة التكوين المجتمعي العربي العام، فان طبيعتها الترحلية خلقت تنظيما اجتماعيا خاصا مازال هو الأقوى والأعمق أثرا في النسيج المجتمعي العربي. وهذا «التنظيم» الخطير لا ينحصر أثره في نطاق البداوة التي ولد في احضانها، بل تعدى أثره بقوة وعمق الى المجتمعات الحضرية المدينية والريفية والجبلية، وكان له تأثيره البالغ في الصراع السياسي وفي نشوء الفرق والمذاهب والدول طوال التاريخ العربي – الاسلامي والى يومنا هذا حيث ما زال العامل المجتمعي الحاسم حتى في تكوين الأحزاب للايدولوجية الحديثة وتركيباتها السلطوية، ناهيك بالنظم التقليدية الاخرى.

وعلى ما بين البداوة والحضارة من تمايز واختلاف فان هذا التنظيم كان من القوة بحيث اجتاز الحاجز بينهما ومثّل القاسم البشري المشترك بين البادية العربية والحاضرة العربية على السواء. ذلك التنظيم هو «القبيلة» وتفرعاتها وآلياتها. وهو ما سنتناوله في الفصل التالي..

هوامش الفصل الثالث ومراجعه

١ . فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل، (دار غندور، بيروت، ط٧، ١٩٨٦) ، ص : ٥١.

٢ . د. محمد الحداد، «التغير والثبات في ثقافة البادية» في كتاب : تراث البادية، بيت السرو، الكويت ١٩٨٧، ص ٣٩.

٣ . د. تركي الحمد، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩٣، ص ٣٠.

٤ . Arnold Tonybee, A Study of History, Oxford, R.I.I.A.,1947, p. 168.

٥ . د. محي الدين صابر ولويس مليكه، البدو والبداوة، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ص ٢٧.

٦ . المصدر نفسه، ص ٢٨.

٧ . د، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ط١، ص ٣٩.

٨ . د. علي حسين الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، جامعة بغداد، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٥، ص ١٧.

٩ . المصدر نفسه، ص ٤٥.

الفصل الرابع

الدولة وعبء المجتمع
نقيضها المزمن :
في البدء كانت القبيلة
وما تزال!

«الدولة تنظيم أعلى للقبيلة....»

إيف لاكوست

في دراسته عن «ابن خلدون»

«إذا كانت البداوة لا تكُون دون قبيل،فان القبيلة يمكن أن تستمر طويلاً دون بداوة ...»

المؤلف ص ٨١



الفصل الرابع

الدولة وعبء المجتمع :
نقيضها المزمن :
في البدء كانت القبيلة .. وما تزال!

إذا كانت البداوة بنمطها الرعوي المترحّل قد جاءت لتمثل أفضل اختراع وتكيّف انساني في البيئة الصحراوية – كما تبيّن – فان القبيلة بتماسكها القرابي الغريزي انبثقت لتمثل أجدى وأفعل تنظيم مجتمعي وكياني وسياسي ممكن أمام معطيات الحياة البدوية وآلياتها وضروراتها الحتمية.

وإذْ افتقد الانسان البدوي والجماعة البدوية في قدرهما الصحراوي الترحلي الارتباط الجغرافي المكاني بأرض ثابتة ومسكن محدد ووطن معلوم دائم، فلم يكن أمامهما في متاهة الصحراء المجدبة الموحشة وغير «الرحيمة» غير البحث عن «رحم» طبيعي آخر غير «رحم» الأرض القاسية (والرحم أصل الرحمة في لغة العرب).

ولم يكن من بديل آخر غير التعويض عن ذلك بـ «رحم » الجماعة القرابية والسلالة الدموية المتمثلة في رابطة النسب القبلي وبوتقتها الحصرية، الجامعة والمانعة في الوقت ذاته. الجامعة، عضويا وحتميا لأفرادها، والمانعة لكل من عداهم إلا من انتمى اليها انتماء الولاء والموالاة فعّد في هذه الحالة من «مواليها» لا من «أشرافها». ومن أراد من غير العرب الانتساب للمجتمع العربي – حتى بعد ظهور الاسلام – كان لا بد له من المرور عبر هذا الانتماء القبلي لتطبيع وضعه وتأكيد ولائه، أيا كانت درجة إسلامه. وحتى العربي اذا انتبذ أو خُلع من قبيلة أخرى والالتحام بكيانها، وإلا عاش «منبوذا» أو «مخلوعا» في متاهة الصحراء بين كيانات القبائل الموصدة. وكانت حالة النبذ أو الخلع تمثل أفظع ما يمكن أن يحدث لأنسان، إذ تهبط به إلى درك «الصعلكة» المعابة، إن لم يكن التصفية التامة. وهي حالة تساوي – تماما – في العصر الحديث حرمان الانسان من جنسيته وجواز سفره، واسقاط حق المواطنية عنه ونفيه من وطنه، وهو ما يقارب – من وجهة قانونية – إصدار حكم باعدامه.

هكذا أصبحت بوتقة النسب والأصل القبلي للانسان البدوي في متاهة الصحراء القاحلة

الموحشة هي الرحم والسياج وهي الانتماء والهوية والولاء، بل هي حدود «الوطن» الحقيقي (الوطن – الجماعة، لا الوطن – الأرض) ورمز الشرف «الوطني» (شرف الجماعة) الذي يجب الدفاع عن حياضه والموت في سبيله (في غيبة الوطن الثابت على الأرض).

لذا أصبح جوهر «الشرف» وعنوانه الدفاع عن «العرض» قبل «الأرض». ولمحورية هذا المفهوم في التكوين المجتمعي أصبح العرض «كل ما يحمد به الانسان أو يذم في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره. وهو جانبه الذي يصونه من نفسه ويحامي عنه لأن به يرتفع أو يسقط (أبن منظور، لسان العرب)، فالعرض – بيولوجيا – رمز لنقاء الدم، لكنه أصبح – اجتماعيا وقيميا – رمزا لنقاء الانتماء وسلامته وصونه من أي اغتصاب أو تدنيس واقتحام لحرمه وحرمته (ومن هنا اشتقاق الحرمة والحرمات في لغة العرب). وكذا تماثلت بكارة العرض وعذريته أو عفته في المفهوم القبلي مع أمن الوطن وحريته وشرفه (في المفهوم الحديث). ومن هنا أيضا الأولوية لعذرية الفتاة «الحرة» وعفة المرأة «الشريفة» في قيم المجتمع العربي والاستعداد لصونها بالدم. فلا «يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم».

وقد أصبحت للشرف عند العرب مفاهيم كثيرة وعالية ولكن أصله الواقعي وجذره اللغوي مستمد من شرف العرض، ومن هو الشريف غير الذي المجبه عرض شريف من سلالة شريفة، ذلك هو الشرف الأصلي... شرف الأصل. وما عداه فشرف مكتسب لا يعوض عنه.

ومعاجم اللغة العربية حاسمة في تأكيدها لهذا المعنى. ففي لسان العرب : «الشرف هو الحسب بالآباء والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء ورجل شريف : له آباء متقدمون في الشرف». هكذا فالشرف أصلا مفهوم سلالي دموي ومن خلاله تعبر قيم الشرف المعنوية. وهذا المفهوم سيظل حيا في التاريخ الاسلامي حتى مع المعارضة الدينية (أشراف بني هاشم) بعد أن اتخذ معنى قيمياً أخلاقياً.

ولذا كان ممكنا للرجل العربي أن يتزوج من أجنبيات عن قومه وعن دينه، وأن يتخذ إماء، ولكن من المحال تعريض «عرض» المرأة العربية لمثل هذا التسلل أو التدخل «الأجنبي» فتلك حدود «الوطن – الرحم» وشرفه «الوطني» الذي تقوم من أجله الحروب مثلما تقوم الحروب على «الحدود الوطنية» في العصر الحديث، إذا ما تعمد أجنبي غريب انتهاك «حرمتها». ولقوة هذا المفهوم وترسخه، فقد تأثرت به بعض الاجتهادات والمذاهب الفقهية في الاسلام حيث اشترطت «كفاءة» الرجل بالنسبة للمرأة «الشريفة» التي يتزوجها، خاصة اذا كانت قرشية شريفة النسب وعدّ زواجه منها باطلا اذا لم يتحقق هذا «التساوي» في الكفاءة الاجتماعية القبلية باعتبار «ان القرشية لا يكافئها إلا قرشي».

وحتى العربي الخالص – أيا كانت مكانته ودالته – لا يكون في مقدوره ببساطة أن يتطلع الى أمرأة أعلى مكانة وأشرف نسبا منه كما حدث للحجاج الثقفي وهو من هو – وكان قد

وصل الى مرتبة أمير المدينة – عندما تزوج ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (وهي هاشمية قرشية). فقد أرغمة الخليفة (الأموي القرشي) عبد الملك مروان على فراقها و«أقسم بالله لئن هو مسها ليقطعن أحب أعضائه إليه.. وأمره بتعجيل فراقها، ففعل، فما بقي أحد فيه خير إلا سره ذلك» كما أورد الأصفهاني في تاريخه...

* * *

لم يكن – أذن – ثمة بديل أمام تحدي الحتمية الطبيعية الجغرافية، والمعيشيه الحياتية للصحراء والبداوة غير هذه «الاستجابة» المتمثلة في التنظيم والنظام القبلي بكل مراتبه وضوابطه وأعرافه وقيمه وبما يتيحه بالمقابل من حماية وانتماء و«كيان» في بيئة الترحل الصحراوي.

أما «الأرض» – التي هي قاعدة الوطن الثابت لدي الأمم الأخرى المستقرة – فقد كانت صحراء عدائية متقلبة بخيلة لا يبقى فيها زرع ولا ماء (من هنا «كرم» الانسان مقابل «بخل» الطبيعة.... ومن هنا أولوية «الكرم» في العرف العربي. انه اعلان استقلال الانسان وانتصاره علي الحتمية الطبيعية الشحيحة، والتعبير عن رفضه لها، بكرمه ولو الى حد الاسراف، ضد أسراف الطبيعة في البخل والشح أرضا وسماء ومناخا) ثم ان هذه الأرض لا يتوفر فيها مفهوم «الأمن والأمان» بمعناه الشخصي والبيتي والجماعي (الا في رحم القبيلة)، بل لا يأمن فيها الانسان غمضة عين أو سرحة خاطر وسط «عنفها المفروض» عليه من كل جانب. لذلك صار من حكمة العرب : «قد ينال الأمن.... من فزعا» وغدا «الفزع» في الصحراء قيمة مطلوبة ومفروضة. ومنه «الفزعة» لنجدة القبيلة ساعة «الفزع» والخطر.

ولم يعد للأرض في حد ذاتها قيمة تذكر وأي أرض تتساوي مع غيرها في مجانية الصحراء العابثة السائبة، ولا تعتبر «حمى يستحق الدفاع إلاّ موسميا ومؤقتا بتوفر الماء والعشب، وإلا فهي أرض «موات» مرادفة لمعنى الموت جوعا وعطشا، ولا بد من الارتحال عنها....فأرض الله واسعة، و«العزّ في النقل» أي في التنقل. وكلمة السر الانتقال، لا الاقامة والثبات في الأرض التي لا تعرف الحدود والارتباط بمالك أو سلطة، وانما هي أرض الله للعابرين من خلقه. «واذا نزلتَ بدار ذلٍ فأرحل» : فالذل يقاوم بترك الدار الى غيرها، لا بالتشبث بها كما في حالة الأمم المستقرة.

ولم يكن اضطرار الانسان الى هذه الدورة في الترحل الاضطراري خيارا هيّنا. فليس من السهل، أو من الطبيعي افتقاد الانسان لمنزل دائم وموطن ثابت فوق أرض تدوم له ولأجياله، وان بدا متجلدا وقابلا لقدره في الترحل، بل ومعتزا بـ «حريته» في التحرك. فارتباط الانسان بالأرض والدار وانتماؤه للوطن فطرة فطر عليها. (والحرية التي طالما نسبت لحياة البداوة هي في واقع الأمر«حرية اضطرار» ان جاز التعبير أكثر منها «حرية اختيار»). لذلك ليس مستغربا أن

نرى هذا الافتقار للأرض الثابتة وللمنزل والوطن الدائم يتسرب من واقع العربي وشعوره الى....شعره ويعبّر عن «إشكاليته» هذه في ظاهرة شعرية ضخمة ظل مؤرخو الأدب يستشهدون بها باعتبارها تقليدا شعريا غزليا راسخا في استهلال القصائد العربية كافة، في أي موضوع كانت، حتى عندما تكون في الرثاء أو الهجاء، ولكن دون أن يتم ربطها بوضوح في أغلب الأحيان — بمنشئها المجتمعي التاريخي.

هذه الظاهرة هي الاستهلال الدائم لجميع القصائد العربية القديمة في الجاهلية وصدر الاسلام ببكاء الديار، والوقوف عند أطلال المنازل الدارسة، وتذكر الأحبه الراحلين عنها، وخلق التماهي بين الدار الدارسة والحبيبة الغائبة، واندماج البكاء — عليهما معا — في حالة شعورية واحدة من الفقد والحنين واللوعة وكأنهما «مفقود» واحد هو الوطن — الحبيبة أو الحبيبة — الوطن.

(قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ...)

فالحبيب والمنزل مترادفان لمفقود واحد «غائب» لم تبق منه إلا الذكرى المهيجة للبكاء..

على المستوى الواقعي المباشر، لا يستطيع البدوي أن يبقى في مكان واحد لأكثر من شهور، كما قد يضطر الحضري لترك موطنه وداره بسبب التصحر أو الاجتياحات البدوية. لذلك فان بكاء الديار وربطها بذكرى الأحبة في مثل هذه الحالات شعور طبيعي وواقعي ظاهر لا يمكن تفاديه.

ولكن هل جميع حالات البكاء على أطلال الأحبة في الشعر العربي على تواترها الكثيف ذات مدلول واقعي مباشر؟

في تقديرنا ان هذه الظاهرة الشعرية الضخمة مردها — في جانب منها على صعيد اللاوعي — الى افتقاد العربي المترحل للموطن الثابت والدار الدائمة ومحاولته التعويض عن هذا الفقد والافتقاد بتذكر أوطان وديار وأطلال ومعان — قد لا تكون حقيقية دائما — مع خلق التماهي بينها وبين الحبيب، فكأنها واياه شيء واحد، فلعلها في التحليل النهائي هي «الحبيب المفقود» الذي لم ينعم العربي بوجوده طويلا.

ولأن الجفاف هو السبب الأكبر في إجبار العربي علي الترحل لتتبع مساقط الغيث، فانه يكاد يكون قانونا ثابتا في هذه المقدمات الشعرية للقصيدة العربية أن يرجّى الغيث الهتون لديار الأحبة الدارسة وذكراهم، حتى عندما انتقلت الديار والأحبة من الصحراء الى رياض الأندلس الماطرة :

(جادك الغيث اذا الغيث همـا...

يا زمـان الـوصل فـي الأندلـس)

ولعل المتنبي – بعد أربعة قرون من الأسلام – قد ألمح الى عمق هذا اللاشعور الجمعي عندما قال في مستهل احدى قصائده :

(لك يـا منازلُ في القلـوب منازلُ

أقفرت أنت، وهـّن منـك أواهلُ)

هكذا حمل العربي، من منشئه المترحل، حنينه العميق الى منزله وموطنه الدائم في قلبه. وقد ظل هذا المنزل هناك في القلب – رغم الإقفار وعسف الرمال – منزلا آهلا عامرا.

وحتى الاعرابي غير المستقر يعترف في النهاية – في هذا البيت المنسوب لأعرابي – بحاجته الى مستقر الدار والوطن، مهما أبدى تجلده في غربة الترحال:

(مـا من غريب وان أبدى تجلـده

الا سيـذكر بعـد الغربة الوطنـا)

غير أن الواقع الترحلي يعود ليفرض نفسه في معترك الحياة :

قـد طال بـي أقطع البيداء منفردا

وليـس يسفر عـن وجه المنى سفر

كـأنما الأرض عنـي غيـر راضية

فليـس لـي وطن فيها ولا وطـر

نعم، لم ترض عنه الأرض، ولم تمكنه من وطن، فلجأ الى رضا القبيلة واتخذها وطنا.. تلك هي المسألة.. بل تلك هي المعضلة «والمصيبة» الى يومنا هذا رغم انصرام قرون عديدة على استقرار معظم العرب وتحضرهم، وعدم اضطرارهم الترحل. ولم يكن الترحل علي أي حال جبنا أو عجزا عن الدفاع، فالكل يسلم للبدوي بالجرأة والشجاعة الى حد التهور، ومن لا يمتلك الشجاعة وسط عنف الصحراء المحيط به يفقد مبرره للبقاء. ولكنه سلّم القيم النابع من ضرورة تقديم سلامة «الكيان الجماعي المتنقل» الذي هو وحده الكيان المأمون والمضمون، على سلامة أي أرض ثابتة. ومن هنا ستأتي أولوية «الجماعة» في مفهوم الكيان العام، عبر تاريخ العرب والمسلمين، على أولوية «الاقليم الأرضي» القابل للتعديل، وحتى التغيير الى يومنا هذا .. حيث

تجد الدولة «الوطنية» العربية صعوبة في التزام والزام بعض مواطنيها - وربما جُلّهم بفكرة الثبات في الأرض والدفاع عن ترابها وحدودها، لأنها فكرة جديدة علي العرف العربي المتوارث، بينما «الثأر» لأهل القرابة أو لشرف العرض، و«الفزعة» للعشيرة ووريثتها الطائفة مازالا ظواهر قائمة حتى في أكثر المجتمعات العربية «تحضرا». وما استمرار مشكلات الحدود بين أكثر الدول العربية الى اليوم إلا مظهر آخر من مظاهر الأرض المفتوحة للترحال والتنقل.. الأرض التي مازالت سائبة بلا ترسيم ثابت محدد أو معالم فاصلة مستقرة من حضر أو عمران. ويرتبط بذلك أيضا كون العرب ما زالوا يخوضون حروباً داخلية ضد بعضهم أكثر مما يحاربون اعداءهم دفاعا عن الحدود الوطنية أو القومية الثابتة.

وقد لوحظ ان عرب ١٩٤٨ في فلسطين قد هجرت أعداد منهم أرضها حفاظا على عرضها (من أن يمسه اليهود) فتم تقديم سلامة العرض على سلامة الأرض. ولكن هذه الظاهرة لم تتكرر بنفس القدر في النكبة الثانية عام ١٩٦٧ بعد أن أدرك الفلسطيني الحديث من مرارة التجربة أن لا شيء يعوضه عن أرض... حتى انتماؤه لجماعته القرابية العربية الكبرى.

وعبر تجربة مرة كهذه يتم التحول من فكرة الانتماء للجماعة غير الثابتة في أرض محددة (واللاجئون الفلسطينيون مظهر معاصر للجماعة المترحلة في أرض العرب بخيامها) الى فكرة الانتماء للأرض الثابتة أيا كانت التضحيات. وهو تحول - بمعايير العرف العربي الموروث، غير هين ولا يسير. فالقوة غير الاعتيادية للروابط القرابية بين الجماعات العربية ما زالت الى اليوم تمثل «مرجعية عليا» في اتخاذ قرارات الحسم والانتماء المصيري على مختلف المستويات السياسية والايديولوجيةوغيرها.

ولعمق تأثيرها وديمومته، فان هذه الرابطة الدموية القرابية في النظام القبلي تخطت منذ عهد مبكر في التاريخ العربي والاسلامي وأطارها الواقعي من حيث هي نسب سلالي بيولوجي حقيقي لتتسع وتصبح نوعا من الميثولوجيا (= الاعتقاد الأسطوري) - ثم الايديولوجيا - (= التصور الفكري) الجامع لجميع المنضوين تحت لوائه، سواء بالانتساب السلالي الحقيقي (انتساب الدماء) أو الانتساب الانتمائي المعنوي (انتساب الولاء). وهذا معنى قول ابن خلدون : «ان العصبية انما تكون من الالتحاق بالنسب، أو... ما في معناه «أي ما في معناه من الموالاة والانتماء والتحالف».

ومن هنا تطور مفهوم (العصبية) القبلية ليصبح تعبيراً عن ارتباط المصالح وتبادل النفع والحماية في صراع البقاء بين القبائل «فانضم الذليل منهم الى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير» (البكري، معجم ما استعجم، ص ٥٣) وتحولت فكرة النسب وأحياناً أسطورته الى نوع من الأدلجة التي تعطي للتكتل - القبلي، ثم للحلف القبلي تبريريه النظري و«معقوليته» في مجتمع تسوده القيم القرابية النابعة أصلا من منطلق النسب السلالي.

هكذا أصبح للنسابين وعلماء الأنساب ومصنفاتهم وفرضياتهم دور خطير في الثقافة العربية وفي السياسة العربية – الى ما بعد ظهور الاسلام – وصار بامكانهم إعادة رسم خارطة الأنساب القبلية العربية حسب التوازنات والعلاقات والمصالح التي نشأت مع حركة التاريخ فيما بعد، أو بوحي من أغراضها وغاياتها.

وخضعت شجرة الأنساب العربية وأغصانها لتشذيب وتقطيع وتقريب حسبما أملته التطورات اللاحقة مع اتساع الدولة وتشابك المصالح. وجاءت العصبية الكبيرة الجامعة للعدنانية (الشمالية) والقحطانية (اليمنية الجنوبية) لتعكس واقع التوازن والصراع في الدولة العربية المتوسعة مع انتشار الاسلام أكثر مما عكست الفروق القبلية التاريخية الحقيقية في العصور الأولى التي لم تعرف غير العصبيات الصغيرة المتشرذمة تعبيرا عن واقع الكيانات القبلية الصغيرة المتفرقة في العصر الجاهلي، داخل الصحراء[1].

ورغم ان التعاليم الاسلامية المثلى قد دعت الى تجاوز الروابط القبلية وعصبياتها، فان الاعتبارات العملية في واقع الدولة الاسلامية اقتضت أن تختص قريش وفروعها بالقيادة والسلطة – على صعيد الحكم والمعارضة على السواء – وأن يتم توزيع عطاء بيت المال على أساس درجات القرابة السلالية.

هكذا كانت «القبيلة» – رغم تطورات التاريخ ومستجداته – تعيد تشكيل مفهومها، وتلتف حول كثيرمن المثل العليا والعوامل المضادة لها لتختفي أو تتراجع قليلا ثم لتعود. وان يكن بشكل ظاهري مختلف نسبيا – لتفرض نفسها ومنطقها من جديد دون أن تنحل في النسيج المجتمعي الحضري بشكل نهائي.

فالرباط القبلي وقد واجه بنجاح تحدي الحياة الرعوية الصحراوية وتشتتها باعتباره التنظيم المجتمعي الوحيد الممكن، تجاوز مع التاريخ بعد ذلك، كما يحدث لكثير من التقاليد والنظم البشرية، دوره المحدد من حيث هو رابطة اجتماعية اضطرارية بديلة عن رابطة الأرض غير المتاحة ليصبح رابطة شبه مطلقة للعربي في بداوته وحضارته، في جاهليته واسلامه. فلقد أثبتت القبيلة انها أقوى من البداوة ذاتها، ومن الصحراء ذاتها. وعندما تنحل البداوة بالاستقرار والتحضر تبقى القبيلة أو عشائرها رابطة حية وعصبية فاعلة. **واذا كانت البداوة لا تكون دون قبيلة، فان القبيلة يمكن أن تستمر طويلا دون بداوة.** فقد أثبتت انها التنظيم والرباط الاجتماعي المشترك القادر على اجتياز الحاجز بين البداوة والحضارة – علي ما بينهما من افتراق وتعارض – والاستمرار طويلا في بيئة الحواضر والمدن والأمصار والدول بمثابة القوة المحركة والدافع الحيوي الفعال.

وقد ظلت لكل قبيلة فروعها في البادية عندما استقرت فروعها الأخرى في الحواضر كما في حالة قريش ذاتها التي انقسمت الى قريش الظواهر (البادية) وقريش البطاح (مكة) بما يثبت قدرة التنظيم القبلي على التعايش مع بيئتي البادية والحاضرة معا واستمراره رباطا موحدا بينهما، رغم الفوارق الجوهرية بين البيئتين في نمط الحياة والانتاج.

وكانت الحواضر والأمصار الجديدة من حيث التركيبة الاجتماعية بمثابة قبائل قد اتخذت وضع الاستقرار. كما ظل تخطيط أحيائها خاضعاً للتقسيم القبلي مثلما كان يتشكل تقسيم المضارب والأحياء في البادية. وكانت الجيوش التي تنطلق من تلك الأمصار لفتوحات جديدة تشكل أيضا حسب التقسيم القبلي ذاته وقد رفع كل تشكيل قبلي رايته الخاصة به في ظل الراية العامة للجيش. وعندما تنقسم القبيلة الى جانبين متواجهين في الحروب الأهلية – كما في الجمل وصفين – كان قادة الحرب يطلبون من كل تشكيل قبلي مواجهة تشكيله «الشقيق» التوأم في المعسكر الآخر، كي لا تعود الحرب بين المسلمين حربا ثأرية بين قبائل مختلفة بل تبقى محصورة قدر الامكان في إطار كل قبيلة على حدة. وهنا كان التنظيم القبلي يقوم بدور صمام الأمان للحيلولة دون تحول الحرب بين المسلمين الى حرب شاملة بين قبائلهم جميعا.

وبعد ثمانية قرون من عمر الحضارة الاسلامية وانتشار الاسلام، وجد ابن خلدون في دراسته للتاريخ ان «العصبية القبلية» ما زالت تمثل الركن الثاني مع «الدعوة الدينية» في كل حركة جديدة للأصلاح وتأسيس الدول. وانه اذا كانت العصبية القبلية دون دعوة دينية تبقى محصورة في اطارها القبلي الضيق دون القدرة على قيادة حركات الاصلاح وتأسيس الدول، فان الدعوة الدينية – بالمقابل – لا يمكنها أن تحقق أهدافها في الاصلاح واقامة الدولة إلا بقوة العصبية القبلية والمنعة الاجتماعية التي تتمتع بها القبائل القوية كما كان دور قريش في قيادة حركة الفتوح والدولة الاسلامية. ومن تاريخ النبوات والرسالات الدينية – ذاتها – نجد – كما لاحظ ابن خلدون ان اللّه لا يبعث نبيا إلا في «منعة من قومه» مع انه القادر على نصره بأي وسيلة.

والظاهرة التي تفرض ذاتها علي أي دارس ومراقب للتاريخ الاسلامي، ان الاسلام على تأثيره البالغ في حياة العرب عقيديا وتشريعيا وحضاريا – بعامة – ورغم دعوته الى نبذ العصبية القبلية والتمييز القبلي، من منطلق : «كلكم لآدم وآدم من تراب» وباعتبار انه «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، إلا ان قوة الانتماء القبلي ظلت عبر التاريخ الاسلامي قوة تزاحم التضامن الاسلامي والتعاليم الاسلامية المناهضة لها في جدلية متوترة دقيقة التوازن تفرز أحيانا تصالحا بين «القبيلي» و «الديني» في حركات التوحيد والاصلاح الكبرى تحت الراية الدينية (ولكن بالقوة القبيلية) وتؤدي في أحيان أخرى الى التباعد والتصادم بينهما عندما تتغلب حالة

«التشرذم» و «التجزؤ الذري» التي تتصف بها البنية القبلية عندما تنحل الى عشائرها وافخاذها وبطونها. وهنا لا ينحصر الصراع بين «القبيلي» و«الديني» وانما يصبح صراعا بين «القبيلي» و «القبيلي» في حروب أهلية وتعدديات كيانية لا تعرف التصالح.

وضمن تلك الجدلية المتوترة المزمنة بين «القبيلي» و«الديني» أو القبيلي» و«الايديولوجي» في التاريخ العربي – الاسلامي قديمه وحديثه – يمكن أن نفسر ونفهم محتوى الصراع السياسي ومدلول الصراع الكلامي – المذهبي، وبالتالي الطائفي، ومن ثم الحزبي الحديث، في الحياة العربية عبر صيرورتها من الماضي الى الحاضر.

وعلى الرغم من أن أكثر المتعلمين والمثقفين العرب حاولوا نسيان أو اغفال هذه «الحقيقة القبلية» في واقع مجتمعاتهم – خاصةً في حقبة المد التحديثي أو «التقدمي» – (وقد ساعدت بعض المظاهر والمؤشرات الجديدة – قومياً وتحديثياً – علي مثل هذا التجاوزل «الرواسب» القديمة، كما كانت تسمى)، إلا ان التراجعات الكبيرة والخطيرة في الحياة العربية مؤخراً صارت تضطر الكثيرين من الكتاب والمفكرين والمهتمين بالشؤون العربية العامة، إلى الاعتراف – مجدداً – بخطورة هذه الظاهرة، واستمرار تأثيرها في الواقع، بما يشير الي ان المظاهر التحديثية التي ظهرت في المنطقة العربية لم تقض جذرياً – وفي العمق – على هذه الظاهرة المزمنة، التي قاومت التعاليم الاسلامية منذ البداية وتقاوم الآن مختلف محاولات «التحديث» الى يومنا هذا.

وقد أصبح من المسلم به في السنوات الأخيرة أن يرد الكتاب والباحثون الكثير من الأحداث السياسية والاجتماعية الى مفعول هذه الظاهرة.

كتب الأستاذ مطاع صفدي بعد الصراع السياسي الدموي في عدن عام ١٩٨٦ : «إذا بالصراعات الايديولوجية تنزاح في لمحة عين لتحل محلها كل بدائية الشعائر القبلية...أي يبرز الى الوجود ذلك النموذج التاريخي، وهو أرومة العصبية القرابية والدموية ليحكم ويحطم كل الانتماءات الايديولوجية المستحدثة والملصقة على جبين الانسان وجسده من الخارج فقط»[٢].

وكان الباحث المؤرخ حنا بطاطو قد أشار إلى : «النزاع المزدوج بين العشائر والمدن النهرية من ناحية، وفيما بين العشائر نفسهامن جهة ثانية»[٣] باعتبار ذلك من مظاهر تاريخ ما – قبل – الملكية في العراق.

غير ان كاتباً معاصراً اخر يلحظ الآن (١٩٩٤) وبعدعهود عديدة من الحكم الجمهوري في العراق : «إن القبائل – كما يقرر زهير الجزائري – تأتي الى القصر (الجمهوري) حاملة راياتها بدلاً من علم الدولة المركزي لتوقع عقداً مكتوباً بالدم يعطي شيوخها الحقوق نفسها التي كانوا يتمتعون بها حسب قانون دعاوى العشائر المدنية والجزائية الانكليزي لعام ١٩١٨... في

مناطق نفوذهم بدلاً من قانون الدولة المركزي. ويوزع المسؤولون... السلاح المتوسط والثقيل على القبائل لمواجهة المتمردين في الجنوب»[٤].

وفي الأدبيات الايديولوجية الرسمية للثورة الليبية، نجد أن المفهوم القبلي يحتل مكانة محورية ومركزية منصوصٌ عليها بصراحة، حيث يقرر الكتاب الأخضر : «القبيلة هي الأسرة بعد أن كبرت نتيجة التوالد.. اذن القبيلة أسرة كبيرة. والأمة هي القبيلة بعد أن كبرت نتيجة التوالد... اذن الأمة قبيلة كبيرة» وبذلك تُرد التجمعات الصغرى والكبرى في المجتمع (من أسرة وأمة) الى (القبيلة) باعتبارها المرجعية والمفهوم المحوري للاجتماع القومي والانساني.

ويقرر عماد المنايري وهو كاتب ليبي معاصر من ناحيته ان : «النظام القبلي : فرض نفسه علي كل نظام حكم عرفته البلاد سواءً بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة» كما ان : «القبائل في ليبيا تحتل مكانة الأحزاب والتنظيمات السياسية الأخرى....نظراً لأن وجود القبيلة وتعصب ابنائها وتفاخرهم بهذا الانتماء فوّت فرص وجود اتباع لأي نوع من التحزب في البلاد»[٥].

والأمثلة والشواهد الأخيرة على ذلك كثيرة في مختلف البلاد العربية. وقد صارت القبائل تعلن جهاراً عن كيانها المتميّز في الدولة، وتشكل لذاتها «مجالس إدارةّ» لقيادتها، كما فعلت قبيلة بكيل اليمنية مؤخراً..

ومنذ أن قامت الدولة في تاريخ العرب – منذ صدر الاسلام – وهي متأثرة ومحكومة بآليات (مكنزمات) المفعول القبلي سلباً وايجاباً.

فكيان هذه الدولة منذ قيامها كان عبارة عن «اتحاد مرن» بين قبائلها وزعماء هذه القبائل. وجيشها كان مكوناً من مقاتلي تلك القبائل وقد اتخذوا، تنظيمياً، داخل هذا الجيش «التوزيع» القبلي، ليدافع كل منهم في ظل راية «الجيش» العامة عن «شرف» القبيلة من موقعه المحدد. كما جرى تخطيط أمصار تلك الدولة وعواصمها على أساس التوزيع القبلي والأحياء القبلية.

وعندما قامت «الردة» في بدء الدولة كانت عبارة عن تمرد قبلي في «قاعدة» الدولة ضد قبيلتها القائدة (قريش) في القمة.

بينما كانت «الفتنة» الكبرى انشقاقاً عشائرياً في «قمة» الدولة بين أطراف القبيلة القائدة سلطةً ومعارضة.

وسواء على صعيد السلطة أو المعارضة كانت للصراع السياسي في معظم الأحوال جذوره العشائرية : (بين المروانيين والسفيانيين، والقيسية واليمانية داخل الدولة الأموية، ثم بين العباسيين والعلويين داخل الفرع الهاشمي، ثم بين العباسيين أنفسهم... الخ.)

وعلي ما اكتسبته المعارضة (من علوية وخارجية) من صفات عقائدية «وثورية» فان

جذورها العشائرية لم تكن بخافية. ومهما أوغلت الفرق الدينية الكلامية والمذهبية في الفروق العقائدية والفقهية في القرون التاليه، فان تلك الجذور والانشقاقات العشائرية في تكوينها كانت كامنة في مرحلة الانطلاق وظلت سارية فيما بعد.

وعندما كانت تقوم الدول الجديدة في تاريخ الاسلام، فانها كانت عبارة عن قبيلة كبيرة تحولت الى كيان دولة، أو اتحاد قبلي تقوده قبيلة أو عشيرة متميزة صار بامكانه التحول – لبعض الوقت – إلى كيان سياسي ثابت.

وعندما كانت تنهار تلك الدول فانه التحلل في بُنية القبيلة القائدة أو الانشقاق بين القبائل المتحالفة كما أوضح ابن خلدون.

وقد أعطى ابن خلدون دوراً موازياً لعامل «العصبية القبلية» الى جانب عامل «الدعوة الدينية» في قيام الدول والحركات الكبرى في التاريخ العربي – الاسلامي. بل ذهب الى القول ان الله – سبحانه – وهو القادر على كل شيء لا يبعث النبي من أنبيائه إلا في «منعة من قومه» لما لهذه اللحمة الاجتماعية من دور حيوي في دعم الرسالة الدينية في واقع البشر، وبما يتلاءم مع طبائعهم.

لقد كانت القبيلة – وما تزال – عامل التأسيس.. والهدم – في الوقت ذاته– بالنسبة للدولة. فهي بذرة الحياة لها وجرثومة موتها في آن معاً. علي قاعدتها تتأسس وتقوم، ومعها، أو بها، تسقط.

واذا كان التاريخ السياسي الأوربي، والغربي بعامة، لا تفهم جذوره إلا من خلال تجربة «الدولة – المدينة» في بلاد اليونان، فان التاريخ السياسي للعرب لا يمكن تفهمه جيداً إلا بالنظر الدقيق في ظاهرة «الدولة – القبيلة» سواء من حيث فهم آليات السلطة الحاكمة، أو آليات الكيان العام للدولة، أو اليات التفاعل الأساسي بين الجانبين.

والدولة العربية «الحديثة» ليس لها – مع القبيلة – غير خيارات ثلاثة :–

١ – إما أن تقمع القبائل الداخلة في تكوينها.. ولكن بقبيلة أو عشيرة قوية من بينها تتخذ شكل السلطة الرسمية فيها.

٢ – وإما بصياغة تحالف سياسي أو توافق سياسي فيما بينها بقيادة عشيرة منها أو أكثر.

٣ – واما بالعمل، في المدى الطويل، على تأسيس المجتمع المدني الحديث القادر على تذويب العصبيات القبلية وأشكالها الطائفية والمذهبية ودمج المواطنين جميعاً في الكيان الحديث للدولة. والدولة العربية التي ستنجح في ذلك هي التي ستكون دولة المستقبل العربي .. الدولة «المعجزة».. و«مفاجأة» العروبة لنفسها!

والى أن يتحقق ذلك، بل ومن أجل أن يتحقق ذلك في الدرجة الأولى، فليس أمام العرب إلا أن يدرسوا حقيقتهم القبلية بموضوعية وصراحة، وبلا تهرب أو مكابرة، وبلا مفاخرة أو معايرة – فهذا كله من محاذير السلوك القبلي! – وذلك في سبيل البدء بتخطي هذه العقبة التاريخية التي لم يُبتلَ العرب بمثلها على كثرة ما ابتلوا به.

فالقبلية ليست – فقط – معول الهدم في كيان الدولة والوطن، إنها نوع من «التمييز العنصري» بين الانسان والانسان، وبين الرجل والمرأة، بل وبين القبيلة والقبيلة في العلاقات الاجتماعية العامة والخاصة، ولا يمكن إقامة علاقات انسانية طبيعية وصحية في ظل معاييرها التفاخرية والتفاضلية بين أبناء الوطن الواحد.

وفضلاً عن ذلك فان قيمها القائمة على احتقار قيم العمل المهني (حيث المهنة مهانة) تقف عائقاً أمام نجاح التنمية الشاملة والتنمية الصناعية والتقنية بوجه خاص، واحلال العمالة الوطنية محل العمالة الأجنبية التي تهدد التركيبة السكانية في عددٍ من البلاد العربية، خاصةً حيث للمفعول القبلي تأثير أكبر.

والتعددية القبلية الانقسامية – في المرحلة الحاضرة من تاريخ العرب – هي الرهان الأكبر للمخططات المعادية لبلقنة المنطقة العربية وزيادة تجزئتها وشرذمتها من منطلق تلك التعددية الهادمة وما يتفرع عنها من طوائف ومذاهب وكيانات متقزمة.

وتتكاثر في المرحلة الراهنة الدراسات ولأبحاث الأجنبية التي تدرس المنطقة العربية بمنظار التكوين القبلي ومشتقاته.

وتكاثر مثل هذه الدراسات «غير المطمئنة» لا يعني أن يتهرب الباحثون العرب ودوائر البحث العربية من هذا الموضوع ويتركوه برمته تحت رحمة «أغراض» الآخرين، بل أن يتصدوا لدراسته من وجهة النظر العربية واعتباراتها الوطنية والقومية، فهذا هو الرد الوحيد الجدير بالمحاولة.

ومن دون أن نتأثر بما تقوله الدراسات الأجنبية عن القبلية العربية، فان جميع رجال الدولة العربية الحديثة ومواطنيها مدعوون للتأمل باهتمام فيما قاله مفكرهم ومواطنهم القديم عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته : –

«إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تستحكم فيها دولة»

ألا يفسر ذلك هذا الاضطراب السياسي المزمن في العالم العربي؟ حيث لا تمرّس بالسياسة إلا في ظل الدولة المستقرة (فالدولة مدرسة السياسة، ولا سياسة خارج الدولة)، فاذا كانت الدولة غير مستحكمة لكثرة القبائل والعصائب.. فمن أين سيأتي إتقان السياسة... إلا بتأسيس المجتمع المدني ؟؟

هوامش الفصل الرابع ومراجعه

١ . فاطمة جمعة، الاتجاهات الحزبية في الاسلام، (دار الفكر اللبناني، بيروت)، ص ٤٤ .

٢ . أنظر النص في كتاب المؤلف : تجديد النهضة : باكتشاف الذات ونقدها، (المؤسسة العربية للدراسات النشر، بيروت ١٩٩٢) ص ٨٨.

٣ . حنا بطاطو، العراق : الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠) ص ٤٢

٤ . زهير الجزائري، في صحيفة «الحياة» بتاريخ ١٩٩٤/٦/٢

٥ . عماد المنايري، في صحيفة «الحياة» بتاريخ ١٩٩٤/٦/١



القسم الثاني

مفاهيم إسلامية
في معالجة الأزمة

مفهوم الإسلام في البداوة والحضارة:
«سوسيولوجيا» تؤسس للدولة
ومجتمعها المديني.. والمدني



الفصل الخامس

الإسلام شاهداً وفاعلاً
في جدلية الصراع - I

موقف الإسلام من البداوة :
إعتبارات الدين والدولة



الفصل الخامس

الاسلام شاهداً وفاعلاً في جدلية الصراع - I

موقف الإسلام من البداوة : إعتبارات الدين والدولة

توضيح لا بد منه :

جدلية الصراع والتفاعل – والتكامل – بين البداوة والحضارة جدلية قديمة معتملة في البُنيان والنسيج العربي – السياسي والمجتمعي العام – منذ القدم – كما تقدم.

وهي لا تقتصر على بلد عربي، أو اقليم عربي دون آخر. فقد شمل تأثيرها جميع البلاد العربية، بدرجة أو بأخرى، وبشكل أو بآخر.. ظاهر أو خفي.. مباشر أو غير مباشر.

فالصحراء تشمل الوطن العربي من أدناه إلى أقصاه. والمنطقة العربية، كما لاحظ علي الوردي ومنيف الرزاز بين آخرين – من أكثر المجتمعات في العالم معاناة للصراع بين البداوة والحضارة وتأثراً بهما»... وهو صراع صبغها : «صبغة مستمرة».

لذلك فان تقسيم البلدان العربية الى قسمين متمايزين ومتواجهين، بين بداوة وحضارة، هو تقسيم مفتعل ومخالف للحقيقة العلمية، ويمثل انعكاساً للخلافات العربية، وتعميقاً لها، ولا يخدم التوصل إلى معرفة الحقيقة العربية المشتركة في الاجتماع والسياسة والحضارة.

من هنا يتوجب مقاربة هذه الظاهرة في إطارها العلمي التاريخي الشامل بعيداً عن أية اسقاطات آنية أو متحيّزه.

وذلك ما نحاوله ونلتزمه في هذه الدراسة.

الفصل الخامس

الاسلام شاهداً وفاعلاً في جدلية الصراع -I

موقف الإسلام من البداوة : اعتبارات الدين والدولة

تمهيد : معالم «سوسيولوجيا»اسلامية :

تضمنت معظم أمهات كتب الأصول التراثية – في الحديث والتاريخ واللغة – إشارات ودلائل على أن الإسلام وضع «التعرب» بعد الهجرة – أي العودة إلى الحالة الأعرابية القائمة على نمط الحياة الرعوية البدوية – في عداد الكبائر، واعتبر المهاجر إلى المدينة (الحاضرة) الذي يعود بعد ذلك إلى البادية ويقيم في الأعراب، من غير عذر، كالمرتد.

هذا الملحظ يطرح لدى الباحث إشكالية نظرية تستدعي المعالجة والتفسير: لماذا اتخذ الإسلام هذا الموقف – من هذه الحالة بالذات – ودعوته تقوم على عقائد ومبادىء ونظم عامة وشاملة موجهة إلى الناس كافة، في حواضرهم وبواديهم، في سهولهم وجبالهم، وفي كل مكان وزمان؟... لماذا أصبحت العودة إلى البادية وهي انتقال مكاني من بيئة إلى أخرى في حكم المحظور والمكروه والمنهي عنه إلى درجة إدخالها في دائرة الكبائر واعتبار القائم بها مع استمراره في الإسلام كالمرتد، على ما للردة واقتراف «الكبيرة» من خطورة دينية بالغة في صلب المنظور الإسلامي كما هو مسلم به شرعا؟

ويجد الباحث المتتبع لجذور هذه المسألة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة – كما يتضح من شواهد متواترة في هذا البحث – أن الإسلام اعتبر أسس الحياة الرعوية المخالفة لحياة القرار (الاستقرار) الحضرية والبعيدة عن الانضباط بقيم الجماعة ونظمها ومسلكياتها وأخلاقياتها، بيئة غير ملائمة لتقبل وتمثل وتطبيق الإسلام – كاملا – بعقائده وأحكامه وفرائضه ونظمه وقيمه، بل وذهب إلى اعتبارها (البداوة)، بحكم طبيعتها الجافية ومواضعاتها المعيشية والمعاشية،بيئة مناقضة للتعاليم الإسلامية ومنافية لها : فقال تعالى في القرآن الكريم: ﴿**الأعراب أشد كفراً ونفاقا**﴾ – أي إنهم بالمقارنة أشد كفراً ونفاقاً من كفار الحاضرة (البيئة الحضرية) كما

أجمع على ذلك ثقاة المفسرين، وأنهم بالتالي : «أجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله» (التوبة : ٩٧)، وذلك ما يجعلهم غير مؤهلين لتلقي الرسالة المنزلة والقيام بمتطلباتها، من حيث معرفة مقادير التكاليف والأحكام، أو مراتب أدلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد كما يقول الفخر الرازي في تفسيره.

وعندما تم قبول إسلامهم الظاهر نبههم القرآن الكريم إلى أن إسلامهم هذا لا يرقى إلى مرتبة الإيمان الحقيقي المشترط في المسلم الحق : **﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾** (الحجرات : ١٤).

ولا بد من التنبيه والتأكيد هنا أن القرآن الكريم بإطلاقه هذه الأحكام على الحالة الأعرابية كان يحكم عليها كنمط معيشي ينطبق على الأعراب وسواهم من الجماعات الرعوية في جميع الأمم وأنه حكم ينطبق عليهم ما داموا في الحالة فقط، وأن المسألة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعربية الأعراب – أي بكونهم من العرب بعامة – فالقرآن الكريم وصف نفسه في مواضع عدة بأنه «عربي»، وكان النبي (ص) والصحابة يفخرون بكونهم عربا (حضرا... لا أعراباً) – كما أن الأعراب متى تحضروا دخلوا في عداد العرب المسلمين دون تمييز (وذلك ما يدعونا الى الاستنتاج بأن الاسلام يمكن أن يتخذ الموقف ذاته من أية «حالة مجتمعية» لا تنسجم مع جوهر تعاليمه سواء كانت بادية أو ريفاً متخلفاً أو مدينة منحلة بما يمكن أن يؤسس لسوسيولوجيا اسلامية لا تعارض فيها بين المفهوم الديني والمفهوم المجتمعي).

وفي السنة النبوية نجد أحاديث صحيحة وحسنة تعبر عن هذا الموقف الإسلامي ذاته : ف «من بدا جفا» و«لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية» وقرية هنا بمعنى بيئة القرار والإستقرار الحضري (من قرّ)، وتعني «المدينة» في المصطلح العربي الأصلي حيث سميت مكة المكرمة بأم القرى.

ومن هذا الموقف القرآني والنبوي استنبط فقهاء الإسلام في مقدمتهم الإمام مالك – إمام مدينة الرسول – أحكاما دينية خاصة بشأن من أسلم من البدو تعكس وتؤكد هذا التقويم لمستوى الحياة الرعوية (وإن تَبِعَتْ الإسلام) كما تدل على مدى عمق تمييز الإسلام بين الحياة البدوية والحياة الحضرية واتخاذه مستوى التحضر معياراً لحسن إسلام من أسلم من الجماعات والمجتمعات واعتباره الاستعداد المجتمعي التحضري شرطا لتمثل تعاليمه من منطلق أن المجتمع المتحضر يفهم دينه فهما متقدما، والعكس بالعكس.

والواقع أن هذا الموقف التحضري للإسلام من النمط الرعوي يرتبط أساسا بظاهرة تاريخية خطيرة وواسعة المدى تتمثل في التقابل والصراع الجدلي بين البادية والحاضرة (عربية وغير عربية) على امتداد العالم العربي الإسلامي ضمن آلية من القوانين التاريخية التي قررت مصير

الحضارة العربية الإسلامية وميّزتها بخصوصية معينة استقى منها فيلسوف التاريخ العربي ابن خلدون أساس نظريته. وهي القوانين التي ما زالت آثارها فاعلة بشكل أو بآخر في المجتمعات العربية إلى يومنا هذا وتحتاج إلى مزيد من النظر والتشخيص لفهم تأثيراتها المعاصرة.

وتأكيدا لطبيعة الموقف الإسلامي من الحالة الرعوية باعتباره موقفا مجتمعيا نسبيا – وليس مبدئيا مطلقاً... فقد تم النظر في القسم الأخير من البحث إلى موقف الإسلام من «الترف» وهو الحالة المجتمعية النقيضة لجفاء البادية، على الطرف الآخر من امتداد الحضارة. فبقدر ما دعا الإسلام إلى نبذ البداوة والى التحضر المنضبط بقيمه وتعاليمه، حذر أيضا من الترف الحضاري المفسد والمؤدي إلى خراب العمران (شأنه في ذلك شأن البداوة المخربة للعمران على الطرف المقابل). وفي الحالتين فان جوهر الموقف الاسلامي يتلخص في ضرورة الحفاظ على كيان الحضارة (المجتمع الحضري المستقر) وعلى كيان الدولة (المجتمع السياسي المنضبط والمنتظم) سواء ضد انفلات البداوة أو نخر الترف المفسد والواقع أن الحضارة والدولة وجهان لعملة واحد مادتها (المدينة) التي حرص الاسلام على تأسيسها (فكرة المصر الجامع) فلا حضارة ولا دولة بلا مدن مستقرة.

وهكذا تتضح المقابلة الجدلية بين البداوة والترف في القرآن الكريم – وهي المقابلة ذاتها التي استقى منها ابن خلدون جانبي نظريتة – ويتضح أن للإسلام معيارا مجتمعيا تحضريا منضبطا ورؤية متميزة للتوسط الحضاري المنضبط بين جفاء البداوة من ناحية وفساد الترف من ناحية أخرى وأن دعوة الإسلام لتجاوز الحالة الأولى لا يعني قبوله بالوقوع في الحالة الثانية، وذلك بعد آخر من أبعاد التوسط المتوازن في فلسفة الإسلام.

*** إشكالية تتطلب تفسيرا**

من المؤشرات الإجتماعية والحضارية المتميزة واللافتة للنظر في صميم التراث الديني الإسلامي، والتي تستحق تأملا وتفسيرا : ما ورد في بعض أمهات كتب التراث الإسلامي من أن المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يستعيذون بالله من التعّرب بعد الهجرة، أي الإرتداد إلى الحالة الإعرابية في البادية، وأنهم كانوا يعتبرون من رجع اليها دون عذر بمثابة المرتد والمرتكب لإحدى الكبائر!

قال العلامة ابن منظور في معجمه الموسوعي لسان العرب : «وفي الحديث : ثلاث من الكبائر، منها التعرب بعد الهجرة : هو أن يعود إلى البادية ويقيم مع الأعراب، بعد أن كان مهاجرا... وكان من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من غير عذر، يعدونه كالمرتد[١]».

ويقول ابن خلدون في المقدمة : «كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعّرب، وهو سكني البادية، حيث لا تجب الهجرة.. وقال صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن أبي وقاص عند

مرضه بمكة : «اللهم امض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم ومعناه أن يوفقهم لملازمة المدينة وعدم التحول عنها... وهو من باب الرجوع على العقب في السعي إلى وجه من الوجوه[٢]». وكان ذلك ينطبق بصفة خاصة على الذين أسلموا من قبائل العرب في البادية والتحقوا بالرسول وعاهدوه على الإقامة معه في مدينته ودار هجرته.

وقد ورد في صحيح البخاري أن الحجاج قال لسلمة بن الأكوع بعد أن بلغه أنه خرج إلى سكني البادية : «ارتددت على عقبيك؟ وتعرّبت؟!» فقال له : «لا ولكن رسول الله أذن لي في البدو[٣]».

ونلاحظ هنا في تعبير الحجاج أن التعرب، أي عودة العربي إلى الحالة الإعرابية بالإقامة في البادية، بمثابة ارتداد الإنسان على عقبيه وهو تعبير يدل على النكوص والتراجع وانقلاب المرء الي الخلف بعد أن كان يتقدم إلى الأمام. وهذا المعنى ورد أصلا في دعاء الرسول الكريم نفسه لأصحابه بألا يردهم الله : «على أعقابهم» ومن ناحية أخرى نجد أن ابن الأكوع يبرر تعرّبه أو تبديه بإذن خاص من الرسول، وإلا لما فعل. وفي رواية أخرى أن ابن الأكوع استأذن الخليفة عثمان بن عفان عندما أراد الخروج إلى البادية في عهده. كما أن عثمان لما خرج أبو ذر إلى الربذة في البادية، قال له : «تعاهد المدينة حتى لا ترتد أعرابيا، فكان (أبو ذر) : «يختلف من الربذة إلى المدينة مخافة الأعرابية» كما يؤرخ الطبري[٤].

«ونحن لو أخذنا الأمر من الناحية الفقهية والعقيدية البحتة لما استدعى أن نربط بين العودة إلى البادية والارتداد عن الإسلام. فمن أقر بالشهادتين وأعتنق الإسلام عدّ مسلما أينما كان، وحيثما انتقل من الحضر إلى البادية، أو من المدينة إلى القرية، أو من الجبل إلى السهل : فأرض الله واسعة وهي مفتوحة للمسلم، يضرب فيها ويتنقّل محتفظا باسلامه وعقيدته طالما لم يكفر أو يشرك أو يرتد... هذا من الناحية المبدئية العقيدية.

ولكن ها نحن نرى أن الإسلام يضع استثناءً واحدا مهما لهذه القاعدة المبدئية الشمولية، وهو – تحديدا – عودة العربي المهاجر، أي ساكن الحضر، إلى وضع البداوة مع الأعراب. فهذه كبيرة من الكبائر وصاحبها كالمرتد وإن احتفظ بدينه[٥]».

وإذا أخذنا في الاعتبار فداحة ارتكاب كبيرة من الكبائر في الإسلام، وفظاعة الارتداد عنه، يصبح من الضروري أن نفهم ونفسر لماذا أصبح الانتقال المعيشي إلى البادية في صدر الإسلام – بالنسبة للمهاجرين أهل المدينة (الحاضرة) – نوعا من ارتكاب الكبيرة والوقوع في الردة، وإن احتفظوا بدينهم... ولماذا كانوا يستعيذون بالله من التعرّب (العودة لحالة الأعرابية)، ولماذا كانت تستنكر عودة أحدهم إلى البادية، ولا تتم إلا باذن خاص من الرسول صلى الله عليه

وسلم... هذا علما بأن هذا التحول في ظاهره انتقال مكاني لا علاقة له بالدين والعقيدة؟

فلماذا أصبح هذا الانتقال المكاني – إذن – منهيا عنه وفي حكم المحظور والمكروه إلى درجة إدخاله في دائرة الكبائر والردة؟

*** الموقف من الظاهرة في القرآن الكريم**

إن هذا المؤشر في واقع الأمر ما هو إلا عنوان لموقف عميق للإسلام تجاه البداوة من حيث هي سلوك وقيم ونمط معيشي خاص تتولد منه حالة ذهنية وأخلاقية معينة تصل إلى حد التناقض والتضاد مع التعاليم الإسلامية ومجمل الحياة الإسلامية التي تتخذ بدورها صبغة حضرية مدينية (نسبة إلى المدينة) تكاد تكون حصرية لضمان أداء العبادات والفرائض، وإقامة العدل والحدود الشرعية، وممارسة المسلكيات الخلقية المنشودة،بل وتحقيق الفهم المطلوب لإدراك روح الرسالة وجوهر العقيدة، في محيط حضري متنّور ومنضبط، بما لا يتيسر أصلا للفهم البدوي والمسلكية البدوية في المحيط المعيشي للبداوة وما تفرضه على أهلها من حدود وعوائق معرفية ومسلكية لا تمكنهم من حسن استيعاب الاسلام وتطبيقه. وقد ورد ذكر «الأعراب» في القرآن الكريم عشر مرات، في كل من سورة «التوبة» و«الأحزاب» و«الفتح» و«الحجرات».

وفي تسع من هذه المرات العشر كان ذكر الأعراب يرتبط بالتنديد أو اللوم أو التنبيه أو التأديب الشديد.

وحتى في الحالة الوحيدة التي جاء ذكرهم مقرونا بالإيجاب كان هناك أيضا توجيه لهم وتنوير ليدركوا الحقيقة وليرتفعوا بإيمانهم الى المستوى الإسلامي المنشود، وذلك في قوله تعالى: **﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته، إن الله غفور رحيم﴾**[6]».

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: «هذا هو القسم الممدوح من الأعراب الذي يتخذون ما ينفقون في سبيل اللّه قربة يتقربون بها عند الله ويبتغون بذلك دعاء الرسول لهم (ألا إنها قربة لهم) أي أن ذلك حاصل لهم (سيدخلهم الله في رحمته)[7]».

أما أكثر الآيات القرآنية صراحة في تشخيص الحالة الأعرابية فقوله تعالى: **﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل اللّه على رسوله،والله عليم حكيم﴾**[8]».

والوصف القرآني للأعراب بأنهم أشد كفرا ونفاقا يفهم على محمل الاطلاق، ولكن التفسير الدقيق له هو أن المقصود بأنهم أشد كفرا ونفاقا من كفار الحضر ومنافقيهم على وجه التحديد.

فالآية الكريمة تتضمن المقارنة والمقابلة بين أعراب وحضر وبين بادية وحاضرة وبأن الأعراب هم أشد في كفرهم ونفاقهم من نظرائهم في الحاضرة الذين مهما كفروا ونافقوا فلن يبلغوا مبلغ اولئك.

وقد أجمع ثقاة المفسرين القدامى على هذا المعنى عندما فسروا الآية المذكورة. فأورده ابن كثير في تفسيره[٩]، وقال به القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن»[١٠]، والفخر الرازي في التفسير الكبير [١١]، وقال به أيضا الفضل الطبرسي في تفسيره «جوامع الجامع» حيث أوجزه بقوله : «أهل البدو (أشد كفرا ونفاقا) من أهل الحضر لقسوة قلوبهم وجفائهم ونشوئهم في بعد من مشاهدة العلماء وسماع التنزيل[١٢]».

ويعلل الفخر الرازي، بنهجه العقلي، سبب كون الأعراب «أشد كفرا ونفاقا» من كفار الحاضرة تعليلا اجتماعيا وبيئيا ونفسيا وتربويا يجمل ويلخص جوامع الفروق بين النشأة في البادية والنشأة في الحاضرة، فيقول : «والسبب في وجوه : الأول، أن أهل البدو يشبهون الوحوش. والثاني : استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم، والثالث: أنهم ماكانوا تحت سياسة سائس، ولا تأديب مؤدب، ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤا، ومن كان كذلك خرج على أشد الجهات فسادا. والرابع : أن من أصبح وأمسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية وتأديباته الكاملة كيف يكون مساويا عن لم يؤاثر هذا الخير، ولم يسمع خبره. والخامس : قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين أهل الحضر والبادية[١٣]».

ولعل الفخر الرازي قد قسا نوعا على أهل البادية في الوجه الأول من أسبابه، إلا أن الوجوه الأخرى من تعليله تعبر عن حقيقة الفوارق بين البيئتين، خاصة السبب الجغرافي المناخي (الثاني) المتعلق بقسوة الطبيعة الصحراوية على ساكنيها وأثر ذلك في أخلاقهم، والسبب (الثالث) الذي أوجز فيه غياب الدولة والمؤسسة التربوية، والرادع الأمني في البيئة البدوية، وما يترتب على ذلك من مسلكيات اجتماعية. كما أن مقارنته الطريفة بين الفاكهة الجبلية والبستانية تلخص الفارق بين الطبيعتين.

ويوجز القرطبي هذا التعليل بقوله : «لأنهم أقسى قلبا، وأجفى قولا، وأغلظ طبعا وأبعد عن سماع التنزيل.... (و) عن معرفة السنن[١٤]».

وفي تفسير عبارة «حدود ما أنزل الله» في الآية، قال القرطبي إن المقصود بهذه الحدود : «فرائض الشرع (أو) حجج الله في الربوبية وبعثة الرسل لقلة نظرهم[١٥] ». وفسرها الفخر الرازي بأنها : «مقادير التكاليف والأحكام (أو) مراتب أدلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد[١٦] ».

وسواء كان المقصود بالحدود، الفرائض والتكاليف والأحكام، أي التطبيق العملي للدين، أو المقصود بها حجج الربوبية وأدلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد، أي الإدراك العقلي والاستيعاب الوجداني للدين، فإن الجهل بذلك في الحالتين يمثل قصورا خطيرا في حسن إسلام المرء أو في مدى استعداده لتقبّل الإسلام أصلا.

وقد استخلص القرطبي في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن» مجموعة من الأحكام الخطيرة الدالة التي ترتبت في الإسلام على هذا القصور المعرفي والمسلكي لدى الموغلين في البداوة – من الأعراب الذين أسلموا – على النحو التالي :

«ولما كان ذلك ودل على نقصهم وحطهم عن المرتبة الكاملة عن سواهم ترتبت على ذلك أحكام ثلاثة :

«أولهما : لا حق لهم في الفيء والغنيمة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم من حديث بريدة، وفيه : ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين[١٧] وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فان أبوا أن يتحوّلوا عنها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين».

«وثانيها : إسقاط شهادة أهل البادية عن الحاضرة، لما في ذلك من تحقق التهمة[١٨] ».

«وثالثهما : إن إمامتهم بأهل الحاضرة ممنوعة لجهلهم بالسنة وتركهم الجمعة وكره أبو مجلز إمامة الأعرابي. وقال مالك : لا يؤم وإن كان أقرأهم. وقال سفيان الثوري والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي : الصلاة خلف الأعرابي جائزة، واختاره ابن المنذر اذا أقام حدود الصلاة[١٩] » وأيا كان الأمر، فان المغزى العام والمحصلة النهائية لمثل هذه الأحكام والتحفظات الدينية الفقهية تجاه من أسلم من الأعراب، يندرج ضمن مقصد الآية القرآنية الكريمة التالية التي صورت حالة الأعراب ممن أسلموا، فوضعتهم بالمقابل في درجة أقل من مسلمي الحاضرة، مثلما وضعت الآية السابقة كفارهم في درجة أحط من كفارها.

فحتى عندما يسلم الأعراب، والبدو بعامة من أعراب وأعجام وأتراك، فإن إسلامهم لا يصل مرتبة الإيمان الحقيقي كما يتأكد في قوله تعالى : **﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**[٢٠] »، فقد ادعى هؤلاء لأنفسهم كما يبين ابن كثير : «مقاما أعلى مما وصلوا إليه فأدبوا في ذلك[٢١] ».

ويبدو من استقراء التاريخ الإسلامي في صدر الإسلام والعصور التالية أن الجماعات البدوية الرعوية المترحلة من أعراب وأتراك وبربر كانوا في سلوكهم الديني والاجتماعي والسياسي لا

يتعدون معنى هذه الآية الكريمة حيث اندرجوا في مجتمعات الإسلام وأثروا في تاريخه وتحكموا في مصيره، لكنهم ظلوا بعامة في مرتبة الإسلام الظاهري دون الإرتقاء إلى مستوى الإلتزام الإيماني العميق الذي يتطلبه. وذلك ما أدى إلى تراجعات حضارية غير يسيرة في تاريخ الإسلام من جراء هذه الظاهرة. وإذا كان بدو العرب قد ضبطتهم القيادة النبوية والقيادة الراشدة وكبار الصحابة والتابعين، فإن بدو الترك الذين تحكموا في الدولة العباسية منذ عهد المعتصم، وبدو المغول الذين اعتنقوا الإسلام بعد تدمير بغداد لم تتوفر لهم القيادة الإسلامية الصالحة لبعدهم عن عهد النبوة والخلفاء الراشدين، فكان تأثيرهم في الحضارة الإسلامية أكثر سلبا من تأثير الأعراب، فلقد أسلموا بدورهم «ولما يدخل الإيمان» في قلوبهم. وهذا ما قد يفسر لنا الآن استعاذة المهاجرين بالله من العودة إلى البادية بعد الهجرة واعتبارهم المتراجع إليها كالمرتد.

وقد تحدث الشيخ محمد عبده عن إسلام هؤلاء البدو القادمين من الصحاري الآسيوية البعيدة من «الترك والديلم وغيرهما من الأمم» وكيف أنهم : «استبدوا بالسلطان.... وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم. وكثير منهم كان يحمل إلهه معه،يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته[٢٢] ».

فجاء ذلك، بعد قرون، مصداقا تاريخيا لتلك النظرة الأصلية ولتلك الآيات القرآنية التي شخصت الحالة الرعوية البدوية من حيث كونها قاصرة عن اعتناق الإسلام، بمعناه العميق، عقيدة ومسلكا وحضارة.

وأذا نحن مضينا في استقراء بقية الإشارات القرآنية إلى الأعراب وجدناها لا تخرج عن هذه النظرة التقويمية لتلك الحالة من تخلف عن الجهاد المبدئي الحق، وبحث عن الغنائم والمنافع، وتهرب من الضوابط والواجبات، ونفاق عند استشعار قوة المسلمين وانقضاض عليهم عند ظهور ضعفهم[٢٣] . ولعل التعبير القرآني الدال : «يتربصون بكم الدوائر» يمثل أدق تصوير تربص قوى البادية المستمر عبر التاريخ بأوضاع الحاضرة ومصائرها لاستغلال نقاط ضعفها في الوقت المناسب.

غير أنه لا بد من التنويه إلى أن الحالة الأعرابية التي يشير إليها القرآن الكريم، ليست حالة دائمة ثابتة بالنسبة للفرد والجماعة لا فكاك منها، بل هي حالة معيشية ونمط من الحياة والمعاش إن تغيرت وتم الإنتقال منها إلى غيرها تغير ما يتعلق بأهلها من أحكام. فالأعرابي عندما ينتقل إلى الحاضرة ويعيش فيها ويلتزم بنظمها لا يعود أعرابيا بل يصبح عربيا حضريا، والعكس صحيح إذا انتقل عرب متحضرون : «والتحقوا بأهل البدو بعد هجرتهم، واقتنوا نعما، ورعوا مساقط الغيث

بعدما كانوا حاضرة أو مهاجرة، قيل : تعربوا أي صاروا أعرابا بعدما كانوا عربا[٢٤] ». وذلك لا ينطبق على العرب والأعراب وحدهم، بل على مواليهم في الحالتين فالقاعدة الثابتة أنه : «من نزل البادية، أو جاور البادين وظعن بظعنهم... فهم أعراب. ومن نزل بلاد الريف واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها ممن ينتمي إلى العرب فهم عرب وإن لم يكونوا فصحاء... ولو أن قوما من الأعراب... حضروا القرى العربية وغيرها، وتناءوا معهم فيها (أي ابتعدوا عن البادية) سمّو عربا ولم يسمّوا أعرابا[٢٥] ». ويوضح الدكتور جواد علي هذه المسألة بقوله : «وصف القرآن الكريم الأعراب، أي البدو سكان البادية، بالغلظة والقسوة والشدة وبانتهاز الفرص... ولوضع الأعراب الصعب في البادية، وفقرهم وانقسامهم على أنفسهم إلى قبائل وعشائر ولضيق سبل المعيشة في الصحاري دخل كبير بالطبع في تكوين هذه العادات في نفوسهم. إنها طبائع لم تخلق فيهم خلقا، وإنما نشأت وتكونت فيهم نتيجة هذه الظروف التي يخلق الأعراب فيها، وبها ينشؤون.

«فضيق ذات يدهم وفقر أرضم وقلة خيراتهم، كل ذلك جعلهم يقظين حذرين منتهزين الفرص مع الغالب والمغلوب وراء الغنيمة. والغنيمة هي الرزق الطيب الوحيد الذي يقع في أيديهم والذي يمكن أن يحصلوا عليه. إنهم حذرون من أهل المدن (الحضر) لا يثقون بهم وهم يحسدونهم بالطبع لما منحتهم الطبيعة من نعم وخيرات.... وهم لا يملكون من سلاح يقاومون به أهل المدن إلا سلاح الغارات إن ساعدتهم الظروف وشجعتهم عليها، وإلا فبترضيتهم وبإظهار النفاق لهم والقنوع بما يحصلون عليه منهم، وليس لهم من سبيل غير ذلك[٢٦] ».

ويخلص الدكتور جواد علي إلى النتيجة ذاتها التي نستخلصها من آيات القرآن ومأثورات السنة بشإن نسبية الموقف ومرونته من أهل البادية، واعتماده على مدى خضوعهم للطبيعة الصحراوية الجافة، المناقضة والنافية لوجود الحاضرة ونظمها وآدابها حيث يقرر : «وغلظتهم هذه وجفاؤهم وأعرابيتهم لم تكن خلقا خلقوا وجبلوا عليه، وانما هي حاصل هذه الطبيعة الصحراوية، وحاصل الانعزال بعيدا عن الحضر في البادية فنشأ هذا الفرق بين الحضري والبدوي، ولولا ذلك لما كان هنالك فرق[٢٧] ».

فالمعيار – إذن – معيار معيشي مجتمعي حضاري وليس معيارا موجها ضد الأعراب من حيث هم أعراب كجنس أو عرق. والإسلام أبعد ما يكون عن ذلك، في جميع مبادئه وتشريعاته. والرسول الكريم عندما أشار إلى الأصل المجتمعي للعرب أو قريش قال في حديث العرنيينّ : «كنا أهل ضرع ولم نكن أهل ريف[٢٨] »، أي كنا – أصلا – أهل بادية تعيش على ضرع (= ألبان) أنعامها ولم نكن زراعا. فلم يأنف (ص) من الانتساب أصلا إلى رعوية البادية. ولم يكن الرعي في حد ذاته كحرفة مما نهى عنه الإسلام وإنما الإيغال في البادية والخضوع

لجفوتها هو ما استكرهه. روى الإمام مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال : «ما من نبي إلا قد رعا غنما، قيل : وأنت يا رسول الله؟ قال : وأنا[٢٩] ».

ومن هذا المنطلق كان واضحا في وعي فقهاء الإسلام أن : «جنس الحاضرة أفضل من جنس البادية (للاعتبارات الدينية الواردة أعلاه)، وأما باعتبار الافراد فقد يوجد من أهل البادية من هو أفضل من ألوف من أهل الحاضرة[٣٠] » لانتفاء التمييز النوعي المطلق.

والمقابلة بين «أعرابي» و«عربي» نجدها واضحة في صميم النص القرآني ذاته. فإذا كان القرآن الكريم قد تحدث عن الأعراب في المواضع العشر التي أشرنا إليها، وبالمعاني التي حددناها. فإنه قد وصف نفسه بأنه «قرآن عربي» (سورة يوسف : ٢ – سورة طه : ١١٣ – سورة الزمر : ٢٨ – سورة فصلت : ٣ – سورة الشورى : ٧ – سورة الزخرف : ٣)، وبأنه قد نزل بـ «لسان عربي» (سورة النحل : ١٠٣ – الشعراء : ١٩٥ – الأحقاف : ١٢)، وبأنه قد نزل أيضا : «حكما عربيا» (سورة الرعد : ٢٧) ومفردة «حكم» في القرآن الكريم والمصطلح العربي الأصلي لا تعني الحكم السياسي أو الحكومة، وإنما تعني «الحكمة والعدالة[٣١]» وحسب بعض التفاسير فالمقصود هنا أن الله جعله محكما في لغته وبيانه العربي. القرآن الكريم هو الكتاب المنزل الوحيد الذي يحدد ويؤكد عربيته صفة ولسانا وحكما بهذا الشكل المتواتر حتى قال أحد علماء الإسلام عنه : «عربيته جزء ماهيته[٣٢] » أي أنها ملتحمة عضويا بجوهره ومعناه، ومن هنا لا يوجد قرآن مترجم وإنما ترجمة لمعاني القرآن. وصفة «عربي » هنا لا تنحصر كليا في المعنى اللغوي الخالص. قال الأزهري : «وجعل الله، عز وجل، القرآن المنزل على النبي المرسل محمد، صلى الله عليه وسلم، عربيا لأنه نسبة إلى العرب الذين أنزله بلسانهم، وهو النبي والمهاجرون والأنصار.... وجعل النبي (ص) عربيا لأنه من صريح العرب[٣٣] ». ويلاحظ الفخر الرازي «أنه عليه السلام قال : حب العرب من الإيمان ، وأما الأعراب فقد ذمهم الله [٣٤] » ولذلك فالأعرابي إذا قيل له يا عربي فرح، والعربي إذا قيل له يا أعرابي غضب[٣٥] ». ونرى أن هذا التمييز الواضح – في أمهات مصادر التراث – بين عرب وأعراب يكفي لازالة اللبس واللغط القائم بشأن الخلط في استخدام كل من المصطلحين في غير موضعهما الدقيق.

فالنسبة القرآنية إذن هي إلى «العرب» مثلما هي إلى «العربية» كلسان. والعرب تحديدا هنا هم – كما حدد الأزهري : «النبي والمهاجرون والأنصار» وهم وقت نزول القرآن الكريم أعيان الحاضرة العربية، وسادة العرب الذين هم حضر الجزيرة العربية. لذلك لا يجوز كما يؤكد الفخر الرازي في تفسيره : «أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب. إنما هم عرب. وهم متقدمون في مراتب الدين على الأعراب[٣٦] ».

وفي المأثورات النبوية التالية ما يوضح ويؤكد عمق هذا البعد الحضري والتحضيري للدعوة الإسلامية، بعدما اتضح لنا ذلك من مواضع متعددة ومتواترة في القرآن الكريم ذاته.

* الموقف من الظاهرة في السنة النبوية

في هذا البحث الذي حددناه وحصرناه منهجيا بتلمس ورصد مظاهر ومؤشرات الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة كما يتمثل أساسا في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وتراث الصحابة الأوائل - حيث تمثل هذه المصادر الأساسية حقيقة الموقف الإسلامي في أصوله - فإنا لن نتوسع في شواهد التراث الاجتماعي - الأدبي - التاريخي المبثوثة في المصادر العربية عن البداوة وأيامها وأحداثها ومسلكياتها، فهذه الشواهد الغزيرة والمتوافرة في مظانها وإن كانت تمثل موقفا من الظاهرة، إلا أنها تندرج ضمن التراث الاجتماعي البشري أكثر مما تمثل موقفا دينيا له مدلولاته المتصلة بصميم الموقف الإسلامي قرآنا وسنة، وذلك تحديدا ما يهمنا تبيانه في هذا البحث لرؤية الموقف الديني الإسلامي الأصلي من هذه الظاهرة.

وتأتي السنة النبوية - بعد القرآن - لتتضمن شواهد ذات مدلولات شرعية واجتماعية ونفسية عن هذه الظاهرة تستحق الاستقراء والتحليل في بحثنا هذا وذلك باعتبار السنة الأصل الثاني من أصول الدين بعد القرآن الكريم.

فقد روى الإمام أحمد عن ابن عباس عن رسول الله (ص) أنه قال : «من سكن البادية جفا» و في نص آخر : «من بدا جفا». وقد روى هذا الحديث أيضا بنصه الأول أبو داود والترمذي والنسائي من طرق عن سفيان الثوري[٣٧].

وقد أثرت هذه «الجفوة» البدوية سلبا في أدق المشاعر الإنسانية وأرقها بين الآباء والأبناء كما يتمثل في الحديث النبوي الذي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها حيث قال : «قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا : أتقبلوّن صبيانكم؟ قالوا : نعم. قالوا لكنا والله ما نقبّل. فقال رسول الله : «وما أملك إن كان الله نزع منكم الرحمة[٣٨]». وما أرق هذه اللمحة النبوية الكريمة وأطرفها وأحفلها بالمعاناة مع الطبيعة البدوية الأعرابية وإشفاقها عليه في الوقت بذاته وأغناها بالدلالة على انتزاع الرحمة والرقة عن هذه الطبيعة في بعض جوانبها - على الأقل - حتى فيما يتعلق بأطفالها. فكيف تكون هذه الطبيعة عندما يتعلق الأمر بالآخرين والأباعد من أهل الحضر والزرع خاصة في حالات التنافس والصراع معهم؟

وقد امتنع الرسول الكريم كما نهى أهل بيته وأهل مدينته (المدينة النورة) عن قبول هدية الأعراب، لأنها تتضمن الرغبة من جانبهم في الحصول على أضعافها من المهدى اليه. ولما أهدى أعرابي هدية للرسول رد عليه أضعافها حتي رضي وقال : «لقد هممت أن لا أقبل هدية إلا من قرشي أو ثقفي أو أنصاري...» ويعقبّ ابن كثير على ذلك بالقول : «لأن هؤلاء كانوا يسكنون المدن مكة والطائف والمدينة فهم ألطف أخلاقا من الأعراب لما في طباع الأعراب من الجفاء[٣٩]».

وفي رواية أخرى لأم المؤمنين عائشة تؤكد هذا الموقف النبوي : «لما قدمنا المدينة نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقبل هدية من أعرابي، فجاءت أم سنبلة الأسلمية بلبن، فدخلت به علينا فأبينا نقبله، فنحن على ذلك إلى أن جاء رسول الله ومعه أبو بكر فقال ما هذا؟ فقلت : يا رسول الله هذه أم سنبلة أهدت لنا لبنا وكنت نهيتنا أن نقبل من أحد من الأعراب شيئا. فقال رسول الله : خذوها فإن أسلم ليسوا بأعراب هم أهل باديتنا ونحن أهل قاريتهم، اذا دعوناهم أجابوا، وان استنصرناهم نصرونا[٤٠] ».

وهذا النص بالغ الأهمية والدلالة من نواح عدة. فبالاضافة إلى أنه يؤكد التوجيه النبوي بالتزام الحذر في التعامل مع أهل البادية حتى في قبول هديتهم، إلا أنه يكشف في الوقت ذاته عن أن الموقف القرآني والنبوي من الظاهرة البدوية كما ألمحنا موقف نسبي مرن ليس موجها باطلاقه ضد الأعراب إلا بقدر ما يبتعدون عن مواطن الحضارة ويوغلون في جفوة البادية وخشونة أوضاعها وطباعها ويكونون أعداء الداء لنظام الحاضرة وقيمها، وأنهم بقدر ما يقتربون معيشيا واجتماعيا من محيط الحاضرة - التي هي قاعدة الدين ومنطلقه - ويتعاونون مع أهلها ونظامها وقيادتها، تصبح النظرة إليهم شيئا مختلفا تماما.

فأعراب «أسلم» - حسبما يقرر الرسول - ليسوا بأعراب، وإن بدا من مظهرهم كذلك - لأنهم أهل بادية المدينة، وأهل المدينة بقيادة الرسول «أهل قاريتهم» - أي حاضرتهم، وقارية من قرية بمعنى «مدينة» حسب المصطلح القرآني والعربي في ذلك الحين - والأهم من ذلك أن هؤلاء البدو قد أقبلوا على التحضر وأصبحوا أنصاف- حضر ودخلوا في حلف مع الحاضرة وانتفى صراعهم معها، فهم كما يقول الرسول الكريم : «إذا دعوناهم أجابوا، وإن استنصرناهم نصرونا» وهذا هو المحك في واقع الأمر بالنسبة لموقف الإسلام من قوى البادية، وأكثر اللوم الموجه في الآيات القرآنية - التي أوردناها - للأعراب كان بسبب تعذرهم وتهاونهم عن نصرة أهل المدينة بقيادة الرسول، أو تربصهم للتعرض لها والاعتداء عليها أو التحالف سرا أو جهرا مع أعدائها. وأذا كانت الهجرة إلى مدينة الرسول هي دليل الإلتزام الكامل بالدعوة، فإنه (ص) اكتفى من أهل البادية المتقبلين بالاستجابة إليه إذا دعاهم : «الهجرة هجرتان : هجرة الحاضر والبادي فهجرة البادي أن يجيب إذا دعى ويطيع إذا أمر، والحاضر أعظمهما بلية وأفضلهما أجرا[٤١] ». وهكذا أوجد عليه السلام صيغة مرنة لعلاقة البدو بالحاضرة واعتبرهم مهاجرين بتضامنهم معها، لكن هجرة الحضري تبقى الأسمى.

وإذا كان البدوي المطيع لقيادة الرسول في المدينة قد استحق أن يصل إلى رتبة «المهاجر» وإن بقي في باديته بعيدا عن الحاضرة، فإنه يصل إلى رتبة «المجاهد» إن احتفظ بدينه في البادية لما يتطلبه ذلك من شدة المجاهدة مع أوضاعها، فعن أبي هريرة قال (ص) : «الناس رجلان رجل غزا

في سبيل الله حتى يهبط موضعا يسوء العدو، ورجل بناحية البادية يقيم الصلوات الخمس ويؤدي حق ماله ويعبد ربه حتى يأتيه اليقين» - أخرجه الامام أحمد في مسنده[٤٢] .

وكان عليه السلام شديد الحرص على إظهار شعائر الإسلام في البادية حيث لا تساعد البيئة على ذلك. فقد أوصى أحد المسلمين المترددين على البادية قائلا : «إني أراك تحب الغنم والبادية فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء، فانه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا انس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة[٤٣] ».

إلا أن الرسول، مع هذه المرونة، حرص على عدم عودة الأعرابي إلى البادية بعد إسلامه وهجرته إلى المدينة. فقد أسلم أعرابي وبايع الرسول على الإسلام وعاهده على البقاء في المدينة ثم أصابه وعك لاعتياده جو البادية فجاء الرسول وطلب منه إعفاءه من بيعته ليترك المدينة، فأبى الرسول ذلك وظل يأباه رغم معاودة الأعرابي له وطلبه منه مرارا[٤٤].

ويقرر الدكتور حسين مؤنس في دراسته المسهبة الموثّقة «تاريخ قريش» : إن الدارس لسيرة الرسول (صلعم) يتبين أن مناطق أعاريب نجد وأعراب الحجاز كانت دائما مناطق قلق واضطراب على الإسلام وأهله، ونحو ثلث الغزوات والسرايا كان موجها إليها. هنا كانت قبائل كبار الأعراب من أسد وغطفان ومحارب والديل وعضل والقارة من أهداب قيس عيلان، والفروع الفقيرة من مضر بحكم فقر المواطن، وهؤلاء هم الذين دعا رسول الله عندما قال : «اللهم على مضر» والمراد أعاريب مضر من أبناء قيس عيلان»[٤٥] .

وهؤلاء هم المقصودون بالحديث النبوي : «الجفاء وغلظ القلوب في الفدّادين (= شديدي الصوت) عند أصول أذناب الإبل من حيث يطلع قرنا الشيطان : ربيعة ومضر» صحيح البخاري. ذلك ان رعاة الإبل هم الاكثر إيغالاً في عمق البادية والأشد جفوة وغلظة والأبعد عن روح الانضباط المديني والديني لذلك خصهم الرسول بهذه الأوصاف والمقصود بدو القبيلتين المذكورتين وليس حضرهما بطبيعة الحال.

ويفاجأ الباحث الاجتماعي الحديث بهذه الرؤية النبوية النافذة للخريطة المجتمعية العربية ودقتها في التصنيف عندما يرى تواتر هذا الحديث في صحيح البخاري ومسلم : «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة والين قلوبا. الايمان يمان، والحكمة يمانية، والفخر والخيلاء في أصحاب الابل، والسكينة والوقار في أهل الغنم» البخاري - حديث رقم ٨٨٣٤.

فما طبيعة «الرؤية» الدينية - المجتمعية الجامعة بين هذه الجماعات الثلاث؟ كان اليمن أعرق مناطق التحضر العربي لذلك فالإيمان يمان، والسكينة في أهل الغنم لأنهم الأقرب الى الحاضرة، والخيلاء في أصحاب الابل لتطرفهم في البداوة..... فالتوازي - اذن - قائم بين القدرة على تمثل الايمان وبين البيئة الأصلح حضارياً (والاشارة إلى ايمان أهل اليمن تتضمن اشادة الرسول بايمان أنصاره من الأوس والخزرج في المدينة المنورة).

أما من أشار اليهم الرسول بأنهم «أهل باديتنا» فهم الذين وصفهم القرآن الكريم وخصهم – كما ورد – بين جميع الأعراب بالإيمان : «ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر..(٤٦)».

إلا أن الرسول عليه الصلاة والسلام حرص – مع ذلك – على أن يكون هناك تمايز بين حضر المسلمين الذين حسن إسلامهم وبين أهل البادية الذين أسلموا ولكن ظلت عادات البادية وضرورات المعيشة والارتزاق فيها، تضطرهم لأن يحتفظوا ببعض مواضعاتها الرعوية مع إسلامهم.

فعن ابن عمر في «صحيح سنن ابن ماجة»، قال سمعت رسول الله يقول : «لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم.... فانها العشاء... وإنهم ليعتمون بالابل»... وفي رواية مماثلة عن أبي هريرة في الصحيح ذاته : «وإنما يقولون العتمة لاعتامهم بالإبل(٤٧) ».

وفي شرح معنى هذا الحديث : «ذكر الله تعالى في كتابه لهذه الصلاة اسم العشاء. والأعراب يسمونها العتمة. فلا تكثروا من استعمال ذلك الإسم لما فيه من غلبة الأعراب عليكم. بل أكثروا استعمال اسم العشاء موافقة للقرآن.... والعتمة هي الظلمة، أي يؤخرون الصلاة ويدخلون في ظلمة الليل بسبب الإبل وحلبها(٤٨) ».

فالأعراب تعتم ليلا لتحلب إبلها في هدأة الليل وطراوته بعد أن يمضي هزيع منه.. وقد اعتاد الأعراب أن يسموا هذا الوقت «العتمة». ثم صاروا يطلقونه بعد إسلامهم علي وقت صلاة العشاء المقارب نسبيا لوقت عتمتهم فقالوا: صلاة العتمة! فأبى الرسول أن تغلب الاعراب المسلمين الحضر على اسم صلاتهم : «صلاة العشاء»، فحذرهم بالقول : «لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم...!» وصيغة الخطاب اللغوية ذاتها تتضمن التمييز بين المخاطبين (الحضر) وبين الأعراب بالمقابل.

والرسول الكريم، بحكم معرفته النافذة للطبيعة العربية والأعرابية على السواء، يدرك أن حب الغلبة والتغلب من خصائص الحياة الأعرابية في البادية، والبدوي متمسك بعوائده ومواضعاته ومصطلحه يريد تثبيته وتغليبه، وهو لا يخضع لنظم الحاضرة ومتطلباتها، بل يزدريها ويترفع عليها. فكان هذا التنبيه النبوي للمسلمين وبهذه الصيغة المنبهة المحركة تجنبا لغلبة الأعراب ليس علي صلاة المسلمين فحسب وإنما على جميع أمور دينهم ومستوياتهم ومسلكياتهم التحضرية التي لا يريدهم الإسلام أن يتخلوا عنها أمام تحديات وضغوط الحياة البدوية والصحراوية المحيطة بهم جغرافيا وبشريا.

وجغرافية الصحراء وضروراتها الإقتصادية يمكن أن تبعد المسلمين عن الحاضرة أسبوعا بعد آخر، فتحول بينهم وبن صلاة الجمعة – رمز الإقامة والعبادة في الحاضرة – إلى أن يوغلوا بعيدا في البادية فيطبع على قلوبهم لذلك ينبههم الرسول : «ألا هل عسى أحدكم أن يتخذ الصبّة من الغنم على رأس ميل أو ميلين، فيتعذر عليه الكلأ فيرتفع «(أي يوغل في البادية طلبا لعشب

الرعي) ثم تجيء الجمعة فلا يجيء ولا يشهدها وتجيء الجمعة فلا يشهدها، وتجيء الجمعة فلا يشهدها، حتى يطبع على قلبه» – حديث حسن (٤٩).

وإذا كان المرء يطبع علي قلبه إذا غاب ثلاث مرات متوالية عن الصلاة الجامعة – يوم الجمعة – في أحد جوامع الحاضرة فكيف به لو غاب في قفر البوادي – حيث لا تقام صلاة الجمعة – لأشهر أو سنين؟ ذلك ما تطبعه جفوة البادية على القلب فيفقد شفافيته الإيمانية المتحضرة وهذا التأثر الشديد لدى البدوي بنمطه المعيشي والحياتي جعله غير قادر وإن أسلم على تمّثل واستيعاب التعاليم الإسلامية وأحكامها وحدودها وخصائصها إلا إذا تجاوز بداوته واقترب من مستوى الحياة الحضرية المسلمة. وقد ميز النبي بين رعاة الخيل والإبل الموغلين في أقاصي البادية وبين رعاة الغنم المجاورين للحاضرة فقال في حديث صريح الدلالة أورده الإمام مالك في الموطأ : «رأس الكفر نحو المشرق = (مناطق البداوة الصريحة إلى الشرق من الحجاز) والفخر والخيلاء في أهل الخيل والإبل والفدادين (=ذوي المسلك الخشن والحديث الغليظ) أهل الوبر، والسكينة في أهل الغنم(٥٠)».

ويتضح من شواهد السنة النبوية المتعلقة بالأعراب، أن العقلية الأعرابية ظلت تنظر إلى مختلف أمور الدين من زاوية بداوتها وتميزها عن أهل الحاضرة، حتى فيما يتعلق بأمور الآخرة. فقد حدّث النبي يوما وعنده رجل من أهل البادية، فقال : «إن رجلا من أهل الجنة استأذن ربه في الزرع (في حديث طويل...) «فعلق البدوي على رغبة ذلك الرجل في الزرع بقوله : «والله لا تجده الا قرشيا أو أنصاريا فإنهم أصحاب زرع! .. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم(٥١)».

وفي صحيح سنن ابن ماجة عن أنس، وعن أبي هريرة، وعن واثلة بن الأسقع في نص حديث متقارب العبارة : «دخل أعرابي المسجد ورسول الله «صلعم» جالس. فقال : اللهم اغفر لي ولمحمد ولا تغفر لأحد معنا... فضحك رسول الله وقال : لقد احتظرت واسعا. ثم ولى. حتى إذا كان في ناحية المسجد فشج يبول. فلم يؤنب ولم يسب وقال رسول الله : «دعوه» ثم أمر بسجل من ماء فأفرغ على بوله» وأدبه النبي بالقول : «إن هذا المسجد لا يبال فيه، وإنما بني لذكر الله وللصلاة(٥٢)».

وفي هذا الحديث نرى أن الفهم البدوي للإسلام يقصر دون إدراك باطنه وظاهره علي حد سواء... فمن حيث الجوهر اختصر فهم الأعرابي رحمة الله الواسعة لخلقه في شخصه وشخص النبي وحدهما، حتى ضحك الرسول. ومن حيث آداب طهارة المسجد لم يدرك – بعد – أن المسجد لا يبال فيه. وفي الحالتين كان النبي مشفقا على هذا الجهل البدوي، لكنه كان حريصا على تصحيحه وعلى تجنب اثاره، وهي آثار لم تنج منها الحياة الإسلامية – بعد الرسول – من بعض الشوائب والسلبيات.

جلس أعرابي – كما يروي ابن كثير في تفسيره – إلى الصحابي زيد بن صوحان وهو

يحدث أصحابه – وكانت يده قد أصيبت يوم «نهاوند» – فقال الأعرابي : والله إن حديثك ليعجبني، وإن يدك لتريبني فقال زيد : ما يريبك من يدي إنها الشمال؟ فقال الأعرابي : والله ما أدري اليمين يقطعون أو الشمال. فقال زيد بن صوحان صدق الله ورسوله : الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله(٥٣).

وهنا تكمن إشكالية الحالة الأعرابية (البدوية) في الإسلام.. فالأعراب «أجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله» وهذا يعني كما تقدم قصورهم عن فهم مبادىء الإسلام وتعاليمه الأساسية، الأمر الذي يفسر الحكمة من الحديث النبوي الشريف : «لا تجوز شهادة بدوي علي صاحب قرية» – حديث صحيح(٥٤). وهذا الحديث – مثل حديث كراهية التعرب بعد الهجرة، واعتبار المتراجع إلى البادية بعد هجرته كالمرتد – يثير إشكالية المباينة بين المعيار المبدئي البحت والمعيار المجتمعي التحضري.

فمن ناحية مبدئية بحتة لا يجوز شرعا تفضيل صاحب القرية – أي ساكن المدينة أو المستقر في الحضر (فالقرية هي المدينة كما ورد في القرآن الكريم)، لا يجوز تفضيله على البدوي برد شهادة البدوي عليه مع قبول شهادته على البدوي (كما ذهب إلى ذلك أبو حنيفة والشافعي – في إجازة شهادة البدوي – وهما من أئمة الأمصار التي لم تخبر البداوة عن كثب). ولكن لو عدنا إلى المعيار المجتمعي التحضري الذي اعتمده الإسلام في الواقع تجاه مشكلة البداوة – والذي نحاول تبينه في هذا البحث – لوجدنا أن المعيارين ينطبقان فلأن مبدئية الإسلام وسلامة تمثّلها لا يمكن أن تتحقق وتستقيم إلا بمعيارية حضرية. وبهذه المعيارية ذاتها يمكن أن يُفسّر نهي الخليفة الثاني عمر بن الخطاب : «عن استعمال رجل من أهل الوبر على أهل المدر» – كما ذكر الطبري – حيثّ تتطلب مسؤولية الامارة خبرة تحضرية لا تتوفر عادة لدى أهل البادية، وإن توفرت في بيئتها فلا تصلح لأهل الحاضرة.

ويفسر ابن الأثير حديث (لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية) بهذه المعيارية المجتمعة التحضرية حيث يقول : «إنما كره شهادة البدوي لما فيه من الجفاء في الدين والجهالة باحكام الشرع، ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة علـى وجهها، وإليه ذهب (الإمام) مالك، والناس على خلافه(٥٥) ».

ونلاحظ أن ابن الأثير ينسب الجفاء إلى البدوي في الدين ذاته (بالإضافة إلى الجهالة بأحكام الشرع). فالجفـاء ليس جفـاء اجتماعيا محضا فحسب وإنمـا هو جفـاء في الـدين وفـي أحكـام الشرع.

وقد أخذ الإمام مالك في مدرسته الفقهية بهذا الحديث (عدم جواز شهادة البدوي على الحضري) وإن خالفه في ذلك فقهاء آخرون... وأهمية أخذ الإمام بهذا الحديث وبهذه النظرة

الفقهية، والمستمدة من النظرة القرانية والنبوية إلى البداوة، هي أن الإمام مالك بحكم نشأته وخبرته أقرب أئمة الفقه إلى تمثل واستيعاب حقيقة البيئة التشريعية في مدينة الرسول (ص) نصا وروحا وأكثرهم تفهما لواقع المجتمعات البدوية المحيطة بها في جزيرة العرب. وتأثر المدارس الفقهية ببيئاتها الاجتماعية أمر مسلم به في تاريخ الفقه[٥٦].

ومع أخذ هذا الملمح الفقهي القضائي بعين الاعتبار فإن التشريع النبوي – والإسلامي بعامة – في فقه المعاملات بين الحاضرة والبادية كان دقيقا بحيث وازن بين البيئتين وأعطى لكل جهة حقها. فهو وإن كان ميالا لتغليب قيم الحاضرة ونظمها علي جفوة البادية وخشونتها حيثما تلاءمت الأولى مع تعاليم الإسلام وطبيعته، إلا أنه في مجال المعاملات وازن بينهما بحيث يمتنع أي استغلال محتمل من جانب الحاضرة لسذاجة البادية أو عدم إلمامها بأصول التعامل، وخاصة التعامل التجاري والاقتصادي. وربما لمسنا دقة هذه الموازنة في الحديث النبوي الصحيح المجمع عليه من عدة روايات: «لا يبيع حاضر لباد... دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض» وسئل ابن عباس: «ما قوله حاضر لباد؟ قال: لا يكون له – سمسارا[٥٧]» – أي لا يكون الحضري دلالا للبدوي في بيع بضاعته بسعر أعلى.

وإذا كانت الغاية من هذا النهي الحيلولة بعامة دون ارتفاع وتضخم الأسعار – خاصة بالنسبة للأقوات الضرورية – حيث دخول السمسار بين البائع والمشترين يؤدي إلى رفع السعر لمصلحة السمسار بصفة خاصة، «وهذا الصنيع محرم لما فيه من الاضرار بالغير[٥٨]»، فإن هذا النهي يهدف أيضا إلى حماية البائع البدوي الساذج من استغلال السمسار الحضري له، أو استثارته لطمعه، بترغيبه في التوسط له في السوق بسعر مرتفع. ففي العادة: «يأتي البدوي البلدة ومعه قوت يبغي التسارع إلى بيعه رخيصا، فيقول له الحضري: اتركه عندي لأغالي في بيعه[٥٩]». فذلك ما نهى عنه الرسول حماية للمشترين وحماية للبائع البدوي ايضا من استغلال سماسرة الحضر. وكما لاحظ الدكتور جواد علي فإن البدو رغم استعلائهم على الحضر: «فقد تعود أهل المدن والقرى استغلالهم والاستفادة منهم[٦٠]».

وكان الرسول، لعلمه بطاقة البدو الكامنة إذا وجهّوا، مداريا لهم في بعض جفائهم. فبعد نزول الآية **﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾** – الحجرات: ٤ في أعراب بني تميم الذين نادوه: «يا محمد يا محمد اخرج الينا» قال: «لولا أنهم من أشد الناس قتالا... لدعوت الله عليهم أن يهلكهم[٦١]». وهي إشارة تتفق مع مضمون الآية الكريمة: **﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم﴾** – التوبة: ١٦) وهم أعراب غفار ومزنية وجهينه حول المدينة. وقد دعاهم أبو بكر إلى قتال أهل اليمامة أصحاب مسيلمة عام الردة[٦٢].

وكان منطق قوى البادية في بداية تسليمها بالقيادة النبوية في الحاضرة منطقا ذرائعيا نفعيا كمقولة زعماء أعراب تميم عندما قدموا إلى النبي في المدينة : «فإن يكن نبيا فنحن أسعد الناس باتباعه، وإن يكن ملكا نعش في جنابه[٦٣] ». وبالمقابل كانت القيادة النبوية - والقيادة الراشدة من بعدها - توازن قوى البادية ببعضها لصالح الدعوة، وترد خطر هذه بتلك، مثلما فعل الرسول عندما أقنع غطفان بغزو بني تميم ليدخلوا في الإسلام، فأسلم هؤلاء كي يُخْمِلوا أمر غطفان، ويكون لهم في تاريخ الإسلام بعدئذ شأن كبير[٦٤].

ويبقى المحذور الأخطر في سنة الرسول فرار المسلمين إلى البادية هربا من الجهاد : «فأما فرقة فيأخذون بأذناب الإبل وتلحق بالبادية وهلكت، وأما فرقة فتأخذ على أنفسها فكفرت فهذه وتلك سواء، وأما فرقة فيجعلون عيالم خلف ظهورهم ويقاتلون فقتلاهم شهداء ويفتح الله على بقيتها[٦٥] ». لذا كان الحرص شديدا في تراث النبوة والصحابة على بقاء أهل البادية ملتزمين بالجماعة تابعين لها، كما ينبههم عمر بن الخطاب عندما طلبوا العطاء : لا أرزقكم حتى أرزق أهل الحاضرة فان يد الله مع الجماعة.

المقابل الجدلي للبداوة : الترف

وختاما، ولكي تكتمل هذه المقابلة والمقارنة المجتمعية الحضارية في الرؤية الإسلامية عامة، والقرآنية خاصة، بشأن جدلية البداوة - الحضارة لا بد من الإلماح إلى مصطلح ومفهوم آخر في النص القرآني يؤشر إلى الجانب الآخر من تلك الرؤية وإلى الطرف المقابل النقيض لمفهوم البداوة، وهو مفهوم «الترف» الحضاري، المدمر للحضارة ذاتها، والمناقض، كالبداوة، لجوهر الدين أيضا. والترف - لغة - هو التنعم وبطر النعمة والتوسع في ملاذ الدنيا وشهواتها وترؤس نزعات الشر فيها وإظهار الطغيان بها[٦٦] .

وإذا كان الإسلام قد حث على التحضر واعتبره المجال الطبيعي الأنسب لتعاليمه وممارساته، فإنه وضع له حدودا من الانضباط والاعتدال والالتزام المسلكي والتوسط لا يتجاوزها فهو «الوسط الذهبي» الأمثل إن جاز التعبير بين «جفاء البداوة» من ناحية وبين «ترف الحضارة» من الناحية الأخرى. والمترفون غير مؤهلين، بحكم عوائدهم وتكوينهم المجتمعي والمعيشي لقبول الدين الحق كالبُداة (البدو) على الطرف الآخر من الخط البياني للمجتمع البشري. وحيثما ورد مصطلح «الترف» ومشتقاته في القرآن الكريم فهو بمعنى مدان أو مذموم، تماما كمصطلح البداوة، الأمر الذي يؤشر إلى أن المعيار الإسلامي في النظر والحكم تجاه هذه المسألة هو مدى صلاحية الحالة المجتمعية التحضرية - أيا كانت - للدين الحق سواء كانت في أدنى سلم الحضارة أو في أقصاها وبما يتجاوز أي مظنة انحياز لجماعة دون أخرى إلا من كانت الأكثر استعدادا لتمثل الدين الحق.

وقد وردت مشتقات «الترف» في ثمانية مواضع من القرآن الكريم مرتبطة في جميع حالاتها بالكفر والبطر والفسق ونكران النعمة وخراب القرى (العمران) والإصرار على رفض دعوة الحق : **﴿الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا...﴾**[٦٧] ».

و: **﴿واتّبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾**[٦٨] .

و : **﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾**[٦٩] .

و : **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا. وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح، وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا﴾**[٧٠] .

وهذه الإلماحات والإشارات القرآنية بين مفهومي البداوة والترف المتباعدين معنى ومكانا وزمانا، المتقاربين مصيرا ومآلا في ميزان الدين وحكم التاريخ (وكم أهلكنا من القرون..) نجدها تتحول إلى نظرية مترابطة ومتكاملة لدى ابن خلدون الذي أسس تفسيره للتاريخ على هذا التحول الدائري من جفاء البداوة الى ترف الحضارة، فانحلالها، فغلبة البداوة من جديد....وهكذا في دورات متعاقبة[٧١]. وذلك ما يفسح لنا مجال الإفتراض بأن فلسفة ابن خلدون التاريخية الإجتماعية انطلقت في بذورها من إيحاءات القرآن الكريم، وإشاراته العديدة بشأن هذين النقيضين والنظر إليهما في معايير التحضر الحق والدين القويم. (وعلى دارسي ابن خلدون الذين ما زالوا يتساءلون عن المصادر التي استقى منها بذور فلسفته أن يعودوا في هذا الصدد إلى المصدر القرآني قبل غيره) ففي فلسفة ابن خلدون تمثل البداوة والترف – معا – المعولين الهادمين لكيان المجتمعات المتحضرة ودولها وعمرانها كما في المنظور القرآني وذلك ما يؤكد رسوخ الوعي بالبعد الإجتماعي – التاريخي – الحضاري في التصور الإسلامي كما يتجلى أصلا في صميم النص القرآني، خاصة فيما يتعلق بالظاهرة الأساسية والمحرك الرئيسي للعملية التاريخية في المنطقة العربية الإسلامية، وأعني بها جدلية البادية – الحاضرة وقوانينها المتفرعة عنها والمؤثرة في توجيه حركة التاريخ على نحو معين وبآليات (مكنزمات) محددة خاصة بطبيعة المنطقة العربية وتكوين مجتمعاتها وعلاقات القوى المؤثرة بداخلها وذلك ما يجب أن يؤشر لنا أيضا في هذا العصر – لنعكف على تشخيص وضيعاتنا المجتمعية والنظر في مدى مطابقتها وتكيفها وانسجامها مع معايير التحضر الحق والدين القويم – كما فعل القرآن – في سعينا للاحياء الديني – الحضاري، دون أن نقع – كما نحن الآن – في محظور الفصل بين مجردات المثل والفكر والإعتقاد من ناحية وعينيات الواقع القائم من جهة أخرى، فنبقى في الانفصام العقيم والخطير بينهما.

هوامش الفصل الخامس ومراجعه

(١) ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد) : لسان العرب، ج١، بيروت : دار صادر، دار بيروت، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م، ص ٥٨٧ – تحت مادة «عرب».

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن) : مقدمة ابن خلدون، بيروت : دار ومكتبة الهلال، ١٩٣م، ص ٨٥ – ٨٦.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٨٥.

(٤) الطبري (أبي جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الأمم والملوك، طبعة ٢، مجلد ج٤، بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٧، ص ٤٥٢.

(٥) محمد جابر الانصاري :لماذا اعتبر الاسلام العودة إلى البداوة من الكبائر؟ مجلة العربي، الكويت : نوفمبر ١٩٨٢، العدد ٢٨٨، ص ١٤ – ١٧.

(٦) سورة التوبة : ٩٩.

(٧) ابن كثير (عماد الدين ابو الفدا اسماعيل) : تفسير القرآن العظيم، ج٢، القاهرة : دار مصر للطباعة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص ٣٩١.

(٨) سورة التوبة : ٩٧.

(٩) تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص ٢١٨ – ٢١٩.

(١٠) القرطبي (أبي عبد الله محمد بن أحمد) : كتاب الجامع لأحكام القرآن، ج٨، بيروت : دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢٣١ – ٢٣٢.

(١١) الفخر الرازي : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، طبعة ٣، ج١٥، بيروت : دار احياء التراث العربي، ص ١٦٦.

(١٢) الطبرسي (الفضل بني الحسن) : جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، ج١، طبعة١، بيروت : دار الأضواء، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٦٢٦.

(١٣) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٥، ص ١٦٦.

(١٤) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ٢٣١.

(١٥) الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٣٢.

(١٦) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٥، ص ١٦٦.

(١٧) «التحول من دارهم إلى دار المهاجرين» يعني تحديدا : تحولهم من الحالة البدوية إلى الإستقرار في المدينة والإلتزام بمايلتزم به أهلها الحضر».

(١٨) اختلف الفقهاء في الأخذ بهذا الحكم على إطلاقه، فقال به مالك وخالفه الشافعي وأبو حنيفة، وسنعرض لهذه المسألة عند تناول النظر إلى البداوة في مأثورات السنة النبوية، حيث يستند الآخذون بهذا الحكم إلى حديث نبوي، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن الإمام مالك الأقرب إلى مجمع النبوة وبيئة المدينة المنورة وما حولها من البوادي قد أخذ بهذا الحكم من منطلق المؤثرات الواقعية في المواجهة بين البدو والحضر، أما فقهاء الأمصار البعيدون عن البوادي فلم يأخذوه بشكل قطعي وان اشترطوا في رجل البادية أن يكون «عدلا مرضيا» غير موغل في جفاء البادية وجهلها.

(١٩) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ٢٣٢.

(٢٠) سورة الحجرات : ١٤.

(٢١) تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص ٣٩٠ – ٣٩١.

(٢٢) الشيخ محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدينة، القاهرة : دار الهلال، ١٩٥٩، ص ١٦٦ –١٦٧.

(٢٣) سورة التوبة : ٩٠، ٩٨، ١٠١، ١٢٠، – الأحزاب : ٢٠ – الفتح : ١١، ١٦.

(٢٤) لسان العرب، ج١، ص ٥٨٧.

(٢٥) لسان العرب، ج١، ص ٥٨٦.

(٢٦) د. جواد علي : تاريخ العرب في الإسلام، طبعة ١ ،.ج١، بيروت : دار الحداثة، ١٩٨٢، ص ٨٩ – ٩٠.

(٢٧) تاريخ العرب في الاسلام، ص ٩٠

(٢٨) لسان العرب، ج٩، ص ١٢٨، مادة ر ي ف.

(٢٩) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) : تنوير الحوالك : شرح على موطأ مالك، ج٣، بيروت : المكتبة الثقافية، ص ١٣٩. وورد الحديث في «صحيح البخاري» باضافة عبارة :

نعم كنت أرعاها علي قراريط لأهل مكة «صحيح البخاري»، القاهرة : طبعة الشعب، ج٣، كتاب الاجازة، ص ٤٤ .

(٣٠) وقد كان الصحابي أبو ذر الغفاري أبرز مثل على هذه الحالات الفردية الاستثنائية والمتميزة، ورغم مكانته فقد ظل يتردد على الحاضرة، عندما لزم البادية، مخافة «الأعرابية» انظر : تاريخ الأمم والملوك، ج٤، ص ٤٥٢ .

(٣١) لسان العرب، ج١٢، ص ١٤٠ - ١٤٥، مادة : ح ك م.

(٣٢) الشيخ محمد الخضري : أصول الفقه، القاهرة مطبعة الاستقامة، ١٩٣٨م، ص ٢٠٤ .

(٣٣) لسان العرب، ج١، ص ٥٨٨.

(٣٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٥، ص ١٦٥ .

(٣٥) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٥، ص ١٦٥.

(٣٦) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج١٥، ص ١٦٥.

(٣٧) تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص ٣٩١، وأخرجه أيضا الامام أحمد بن حنبل في مسنده، القاهرة : طبعة دار الفكر، ج٢، ص ٤٤٠.

(٣٨) تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص ٣٩١.

(٣٩) تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص ٣٩١.

(٤٠) ابن سعد : الطبقات الكبير، طبعة ليدن، ج٨، ص ٢١٥، وأورده د. يحيى الجبوري في الشعر : الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، مؤسسة الرسالة، طبعة٢، ص ٣٦.

(٤١) أحمد ابن حنبل : مسند ابن حنبل، ج٢، القاهرة : طبعة دار الفكر، ص ٦٦٠.

(٤٢) مسند ابن حنبل، ج٢، ص ٥٢٢.

(٤٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، انظر : العسقلاني (ابن حجر) : فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٢، بيرورت : دار المعرفة، ص ٨٧.

(٤٤) تنوير الحوالك : شرح على موطأ مالك، ج٣، ص ٨٤.

(٤٥) د. حسين مونس : تاريخ قريش، طبعة١، جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٦٠٤.

(٤٦) سورة التوبة : ٩٩.

(٤٧) الألباني (محمد ناصر الدين) : صحيح سنن : ابن ماجه، طبعة١، مجلد١، بيروت : مكتب التربية العربي بالرياض، والمكتب الاسلامي في بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص ١١٧.

(٤٨) صحيح سنن ابن ماجة، ج١، ص ١١٧، الهامش رقم ٧٠٤.

(٤٩) صحيح سنن ابن ماجة، ج١، ص ١٨٦.

(٥٠) تنوير الحوالك : شرح على موطأ مالك، ج٣، ص ١٣٨.

(٥١) اخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرث والمزارعة، انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٥، ص ٢٧.

(٥٢) صحيح سنن ابن ماجه، ج١، ص ٨٦.

(٥٣) تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص ٣٩٠ – ٣٩١.

(٥٤) صحيح سنن ابن ماجه، ج٢، ص ٤٤.

وقد : «ذهب أحمد (ابن حنبل) وجماعة من أصحابه وأبو عبيد، وفي رواية عن مالك، إلى عدم قبول شهادة البدوي على القروي، لحديث أبي هريرة أن (النبي صلى الله عليه وسلم) قال : (لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية) رواه أبو داود ابن ماجه «ورجال اسناده احتج بهم مسلم في صحيحه – انظر سيد سابق، فقه السنة : ج٣، ص ٤٣٧ – ٤٣٨.

(٥٥) لسان العرب، ج١٤، ص ٦٧ – ٦٨ .

(٥٦) د. محمد سلام مدكور : مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت : مطبوعات جامعة الكويت رقم ٢٥، ١٩٧٧، ص ٨٢.

(٥٧) صحيح سنن ابن ماجه، ج٢، ص ١١.

(٥٨) لسان العرب، ج٤، ص ١٩٧.

(٥٩) لسان العرب، ج٤. ص ١٩٧.

(٦٠) تاريخ العرب في الاسلام، ص ٩٠.

(٦١) كتاب الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص ٣٠٩ – ٣١١.

(٦٢) كتاب الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص ٢٧٢ – ٢٧٣.

(٦٣) كتاب الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص ٢٧٣.

(٦٤) د. عبد الجبار العبيدي : قبيلة تميم العربية بين الجاهلية والاسلام، الكويت : حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م رقم الرسالة ٣٧، الحولية السابعة، ص ٦٥.

(٦٥) مسند ابن حنبل، ج٥، ص ٤٤.

(٦٦) لسان العرب، ج٩، ص ١٧، وانظر أيضا : الصحاح للجوهري، دار العلم للملايين، طبعة٣، ج٤، ص ١٣٣٣.

(٦٧) سورة المؤمنون : ٣٣.

(٦٨) سورة هود : ١١٦.

(٦٩) سورة سبأ : ٤٣.

(٧٠) سورة الإسراء : ١٦ – ١٧.

(٧١) مقدمة ابن خلدون، ص ١١٨ – ١٢٠.



الفصل السادس

الإسلام شاهداً وفاعلاً

في جدلية الصراع -II

العمق المشترك بين «الديني» و «المديني» في الإسلام

الدين، المدينة، المدنية : الجذر المتقارب لغةً و مفهوماً

التديّن + التمدن + الدولة = الكل في واحد



الفصل السادس

العمق المشترك بين «الديني» و «المديني» في الإسلام

ثوابت البعد الحضري في الاسلام

بقدر ما يحفل التراث الاسلامي – قرآنا وسنة – بشواهد ضد النمط الرعوي والحالة البدوية الخالصة الناجمة عنه والمحكومة بأعراف القبيله وجفاء البادية*، فانه يحفل بالمقابل – وبوعي شديد الوضوح – بشواهد تؤكد طبيعته الحضرية، ورسالته التحضيرية.

ولعل من أبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم ان جميع الرسل الموحى اليهم من الله سبحانه لا يتم اختيارهم الا من أهل الحضر: **﴿وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من أهل القرى﴾** (سورة يوسف : ١٠٩)، والقرى هي المدن في المصطلح القرآني كوصفه مكة المكرمة بأم القرى. وقد ورد في تفسير ابن كثير لهذه الآية: «ولما كانت الغلظة والجفاء في أهل البوادي لم يبعث الله منهم رسولا، وانما كانت البعثة من أهل القرى، والمراد بالقرى المدن... والمعهود المعروف ان أهل المدن أرق طباعا وألطف من أهل بواديهم... ولأنهم أعلم وأحلم»[1]

والمقابلة التفسيرية واضحة هنا لا تحتمل أي احتمال آخر لمعنى: «نوحي اليهم من أهل القرى» فأهل البوادي لم يبعث الله منهم رسولا، وجميع الرسل لم يرسلوا قبل النبي (ص) الا من أهل القرى، أي أهل القرار المستقرين في الحاضرة، وما هو (ص) الا رسول قد خلت من قبله الرسل ضمن هذا التقليد الديني الحضري الراسخ، وقريته (مدينته) من أبرز قرى الحاضرة العربية، بل هي أم مدنها جميعا. فهو اذن رسول حضري، يكمل رسالة حضرية بدأها الرسل من قبله، وهي رسالة موجهة أولا الى الحاضرة: **﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾** (الأنعام : ٩٢) و: **﴿كذلك أوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها﴾** (الشورى : ٧) – **﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا﴾** (القصص : ٥٩) فالبعثة لا تكون منطلقا الا في أم الحواضر، الحاضرة الأم، أو المركز الحضري كما نقول اليوم.

---

* كما تبيّن في الفصل السابق.

ومعظم التكاليف الدينية في الاسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل الا اذا كان المرء مقيما مستقرا في مدينة أو حاضرة. وعندما يدخل في سفر تخفف التكاليف وتقصر، والسفر هو حالة وسطى بين الاستقرار الحضري والتنقل البدوي، بل إنّ حركته، خاصة في العصور الماضية، شبيهة بحركة أهل البادية حيث يضطر المسافر الى مخالطتهم والمرور في مناطقهم والاستعانة بهم في النقل والحماية. ولهذا فان «تكاليف الدين تختلف في الحضر عنها في السفر عنها في البادية. ففي كل من السفر والبداوة لا يكون الانسان فيهما مستقرا قادرا على أداء التكاليف الشرعية المطلوبة منه لهذا : ١) تقصر الصلاة و ٢) يباح الفطر (في رمضان) و ٣) لا تجب صلاة الجمعة»[٢].

وفي معنى قوله تعالى : ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ (البقرة : ١٩٦) ، أورد القرطبي في تفسيره : «من كان يجب عليه الجمعة فهو حضري ومن كان أبعد من ذلك فهو بدوي، فجعل اللفظة من الحضارة والبداوة»[٣].

وجاء في «منار السبيل» : «فلم يؤمر بها (= صلاة الجمعة) أهل الخيام وبيوت الشعر لأن ذلك لا ينصب للاستيطان. وكانت قبائل العرب حول المدينة فلم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بجمعة»[٤].

ومن هنا مغزى تحذير الرسول لأهل الحاضرة من الايغال في البادية طلبا لكلأ المرعى لأغنامهم، وذلك حتى لا يبعدوا كثيرا فتفوتهم صلاة الجمعة. ومن فاتته ثلاثا «طبع على قلبه» وهو تعبير يذكرنا بالجفوة المطبوعة على قلوب البادين حيث من «بدا جفا» كما ورد في الحديث النبوي[٥].

هذا الارتباط العضوي بين طبيعة التعاليم الاسلامية والحياة الحضرية في المدن مرده بالدرجة لأولى اذن الى الحقيقة المحورية والأساسية التي قررت موقف الاسلام في هذه المواجهة بين البادية والحاضرة وهي أن : «حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص – ان لم يكن من المستحيل – أن يصبح مسلما حقيقا»[٦]ولهذا السبب عينه حرصت حركات التجديد الاسلامي في البوادي العربية والبيئات القريبة منها على توطين البدو ليقترب مستواهم من مستوى الممارسة الاسلامية السليمة في أداء الفرائض واقامة الحدود وتأدية واجب الجهاد والالتزام بآداب الاسلام كافة[٧].

واذا كان الاسلام قد ربط هذا الربط العضوي بين الحياة الدينية والحياة المدينية، بما ينقض مواضعات البداوة والابتعاد عن الاستقرار الحضري، فانه قد ناقض أعراف البداوة بالمثل في رسمه لمعالم الحياة العملية ووضعه لقيم العمل والكسب وطلب الرزق. فقد حرم وسيلة الاكتساب الأساسية في البداوة وهي الغارة والسلب والنهب.

ولعل العقوبة الرادعة والحازمة التي شرعها الاسلام في حد السرقة (التي كانت في معظمها سلبا ونهبا من جانب البدو) كان من بين مقاصدها علاج هذه الظاهرة ووضع حد نهائي لها.

وبالمقابل فقد أعلى الاسلام من قيمة احتراف العمل للكسب الحلال وطلب الرزق بما يتفق وحياة الانتاج في المدينة وناقض تماما النظرة البدوية المحتقرة للعمل المهني بمختلف أنواعه. وتواترت التوجيهات الاسلامية بهذا الشأن، كما في الأحاديث النبوية : «ان الله يحب المؤمن المحترف» و «الكسب فريضة بعد الفريضة» و «طلب الحلال جهاد في سبيل الله» و «أن أطيب ما أكل الرجل من كسبه» و «ما كسب الرجل كسبا أطيب من عمل يده»(٨)، وشجّع الاسلام مختلف الأعمال والمهن المنتجة المرتبطة بالحياة الحضرية المستقرة. ونالت التجارة التي كانت الفعالية الانتاجية الأساسية للحواضر العربية منذ القدم مكانة خاصة ومتميزة.

فقد اعتبر العمل التجاري في الاسلام أشرف أنواع العمل، وبوركت التجارة والبيع الحلال. وتم التيمن بممارسة الرسول عليه السلام للتجارة قبل البعثة وأعطيت للتاجر مكانة عالية اجتماعيا ودينيا. فقد جاء في الحديث : «التاجر الأمين الصدوق مع النبيين و الصديقيين والشهداء» ومن منطلق هذه النظرة وصف الجاحظ التجار بأنهم : «في أفنيتهم كالملوك على أسرتهم، يرغب اليهم أهل الحاجات، لا تلحقهم الذلة في مكاسبهم (= كما يحدث للمزارعين) ولا يستعبدهم الضرع لمعاملاتهم (= كما يحدث للبدو الرعاة)، وليس هكذا من لابس السلطان بنفسه وقاربه بخدمته فان أولئك لباسهم الذلة وشعارهم الملق»[٩](= كالوزراء وكتبة الدواوين والولاة...الخ) وهكذا فان الجاحظ يضع التجار في مرتبة تفوق حتى مرتبة رجال الدولة والادارة، لاستقلالهم في نشاطهم التجاري وبأعتباهم قطاعا خاصا وحرا غير مقيد بسيطرة الدولة، مذكرا ان النبي (ص) قد قضى برهة من حياته تاجرا.

ويذهب جعفر بن علي الدمشقي في مؤلفة الاشارة الى محاسن التجارة الى : «أن التجارة اذا ميزت من جميع المعايش كلها وجدتها أفضل وأسعد للناس في الدنيا»[١٠].

وفيما يتعلق بالعمل الزراعي، فان الاسلام حث عليه – رغم تحفظات معينة وردت في حديث نبوي بشأن محذور المذلة الناجمة عن الاكثار من سكة الحرث لما يفرض على المزارعين العاملين من مغارم وضرائب باهضة، أو لما يبعدهم عن الفروسية فيطمع فيهم الأعداء[١١] – فقد أورد البخاري في صحيحه عن أنس عن النبي انه قال حثا على الاستزراع : «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة الا كان له به صدقه»[١٢].

كما جعل الاسلام استزراع الأرض الموات وسيلة مشروعة لتملكها، ففي موطأ مالك عن النبي : «من أحيا أرضا ميتة فهي له»[١٣].

وهذه الشواهد مجتمعة تؤدي بنا الى الحقيقة الأساسية بهذا الصدد وهي تأكيد المكانة الفائقة للمدينة وللعمران والاستقرار الحضري في المفهوم الاسلامي، وذلك ما أجمع عليه الباحثون الاسلاميون والمستشرقون على حد سواء.

يوجز الدكتور شاكر مصطفى هذه الحقيقة بالقول : «ان الاسلام في أعماقه مدني، انه انما كان لبناء الحضارة والمجتمع الحضري الأسمى. ولعل من الرموز الكبرى فيه ان أول ما فعله سيد المرسلين حين وصل المدينة عند الهجرة انه بنى المسجد الجامع للناس. وبني البيت الذي يسكن ويلقي فيه الناس» ويقول عن عمر بن الخطاب : «انه أبو المدن في الاسلام. لم يكن بين عهده وعهد الرسول سوى سنتين، ومع ذلك فقد أمر العرب بتخطيط المدن في العراق والشام ومصر وأفريقيا. وبنى ست مدن لا يزال باقيا منها الى اليوم ثلاث كبار : البصرة والكوفة وموقع القاهرة. ولو ضربنا صفحا عن بناء المساجد والجسور والقلاع والطرق والقنوات والأربطة، واكتفينا من الحضارة العربية (الاسلامية) بظاهرة بناء المدن، لوجدنا من ذلك عجبا... ان هذه الحضارة بنت ما بين مشارق الأرض ومغاربها، ما بين أرض الهند وتركستان وأرض الأندلس ٣٠٠ (ثلاثمئة)مدينة. لا يزال — بالاحصاء — أكثر من ثلثيها مراكز مدنية كبرى وصغرى. انه الاحصاء الذي حققه مؤخرا أحد الباحثين. وندر في التاريخ ان بنت أمة هذا العدد من المدن»(١٤).

ويلخص المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل بدوره هذه الحقيقة من وجهة الاستشراق الحديث بالقول : «ان لم يكن الاسلام قد خلق الا القاهرة وبغداد، فان هذين الاسمين يكفيان لتكوين مجده العظيم. وما الذي يمكن أن نقوله عن مدينة فاس والقيروان والبصرة التي ولدت في ظل الاسلام، مع العديد من المدن الأخرى، وما الذي يمكن أن نقوله عن كل تلك المدن التي تولاها ليخلق منها العواصم مثل : قرطبة، وتونس، ودمشق، وبخارى، وسمرقند، ودلهي؟... وهكذا ترتسم المعالم الأساسية لخريطة الاسلام. وتحمل الخريطة معالم العالمين، الحضر والرحّل، في شيء من التوازن وان لم يكن شديد الثبات. فالمدينة كمركز للحضر الثابت تناقض بكتلتها ومؤسساتها وثقافتها تحرك الصحراء»(١٥).

و «تحرك الصحراء» ما هو الا حركة البداوة المترحلة التي تمثل نقيض «الثبات المديني» جغرافيا وبشريا وقيميا، وما الرمال الصحراوية المتحركة التي تحيط بالمدن في المنطقة العربية الا مظهر مادي لحركة متحدية أخطر : هي حركة البداوة المتفلته في مقاومتها لسيادة المدينة.

ويقرر المستشرق النمساوي الأصل غوستاف غرونيباوم : «كان الاسلام منذ مستهل نشأته في وسط حضري يستحب عمران المدن وتقدمها. ولو تأملت تشريع القرآن لرأيته يتمثل صورة لحياة المدن. فالبدوي ينظر اليه بعين الارتياب وعدم الثقة... وحيثما حل الفاتحون المسلمون أسسوا المدن (الأمصار). اذ كيف يستطاع تأدية شرائط الدين على وجهها ما لم يكن ذلك في

مدينة، أي مستقر به مسجد جامع تؤدى فيه صلاة الجمعة، وسوق (وحمام عام اذا تيسر). وكانت الهجرة الى المدن من الأمور المستحسنه المستحبة، وتكاد تضارع في قيمتها تلك الهجرة الكبرى : «هجرة النبي صلوات الله عليه من مكة الى المدينة. وكان العدول عن سكنى المدن الى حياة الريف (= البادية) يلقى ذما جارحا»[١٦] – وهو يقصد بذلك التعرّب، أي العودة الى سكنى البادية، بعد الهجرة الى المدينة.

نظرة مقارنة : البداوة والحضارة بين اليهودية والاسلام :

ويجب ألا ينظر الى هذه الخصوصية «المدينية» المتميزة في الاسلام على انها مجرد خصوصية عمرانية أو حضارية أو سياسية أو اقتصادية فحسب. ان ما يتوجب تبيّنه بجلاء هنا ان هذه «الخصوصية المدينية» هي «خصوصية دينية» بالدرجة الأولى، وفوق كل اعتبار كما يتضح من شواهد هذا البحث.

وقد أبان المستشرق غوستاف غرونيباوم الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المفكر الاجتماعي الألماني ماكس فايبر بشأن مكانة المدينة في الأسلام عندما نظر اليها من وجهة سياسية فحسب. وقال غرونيباوم بعد أن أكد الأهمية الدينية – تشريعا وعبادة ومسلكا – للمدينة في الاسلام : «يخطىء ماكس فايبر عندما يجعل للمدينة في الاسلام أهمية سياسية ليس غير، مباينا بين الاسلام في هذه الناحية وبين اليهودية والمسيحية بوصفها حملة اتجاه ديني يدعو بوجه خاص الى سكنى المدن Burgerlich Stadische»*[١٧].

وهذا الملحظ المقارن بين الأديان السامية الثلاثة – وهي أديان في منطقة واحدة من العالم متماثلة في طبيعتها الجغرافية تقريبا من فلسطين الى الحجاز، ويجمع بينها التراث الأبراهيمي (= نسبة الى أبي الأنبياء ابراهيم الذي أسكن ذريته في واد غير ذي زرع، وهو وادي القرى (= المدن) حيث يعتمل الصراع بين الحاضرة والبادية)، نقول ان هذا الملحظ المشترك يشير الى حقيقة ان الأديان الثلاثة التي تستند في أساسها الى رسالة واحدة – قبل تحريف الديانتين اليهودية والمسيحية – قد واجهت أيضاً وضعا مجتمعيا – حضاريا متشابها – وان لم يكن متطابقا – حيث ظاهرة الجدلية بين الحاضرة والبادية ظاهرة أساسية سائدة في الأقليم الصحراوي الممتد من غرب الجزيرة العربية الى شرق البحر المتوسط، لهذا لم يخل من آثارها واصدائها تراث الأديان الثلاثة.

ويبدو، بنظرة مقارنة، ان اليهودية في نشأتها الأولى على الأقل كانت أكثر تأثرا بالطابع الصحراوي الرعوي، بينما المسيحية كانت ذات نزعة أكثر «مدينية» وعالمية وشمولية، وهي نزعة

* ان رأي فايبر الخاطىء هذا يحمل اصداء النظرة الغربية القديمة للاسلام على انه دين البدو المحاربين بخلاف المسيحية «المتحضرة» و «المسالمة» في تصورهم.

تأكدت نهائيا في الرسالة الخاتمة : رسالة الاسلام،وان جاء الموقف في الاسلام أكثر تحديدا ووضوحا وحسما تجاه البداوة لوقوع قاعدة انطلاقة في «واد غير ذي زرع»، حيث أحاطت بحواضره البوادي بقواها المتربصة، فكان لابد من موقف كالموقف الذي وجدناه فيما تقدم من شواهد قرآنية ونبوية وصحابية، وهي شواهد لا تضاهيها في كامل دلالاتها أية شواهد في المسيحية، ولا على الأخص في اليهودية.

واذا كان ماكس فايبر يبحث عن أثر البداوة في تراث الديانات السامية، فلعله كان واجدا من شواهد الترجيح على ذلك فيما وصلنا من تراث ديني عبراني (يهودي) ما يقرّب شبهة الأثر البدوي الرعوي من ديانة بني اسرائيل بقدر ما يباعدها عن الاسلام الذي يقف منها على طرفي نقيض.

ولعل أوضح ما يؤكد الطابع الرعوي (البدوي) — أو رجحانه — في التراث الديني العبري — بعكس الموقف منه في الاسلام — الاشارة الشهيرة الواردة في العهد القديم (التوارة : سفر التكوين) لقصة الصراع الدموي بين هابيل (الراعي) وقابيل أو قايين (المزارع، الفلاح).

وهي قصة (قبل الدخول في تفسير مدلولاتها الخاصة من حيث المفاضلة بين البدوي الراعي أو المزارع الحضري المستقر) تجدر الاشارة الى انها تعتبر من أقدم الشواهد في تاريخ منطقة الشرق الأوسط والتراث البشري بعامة على قدم ظاهرة التقابل والصراع بين النمطين الأساسيين للحياة والمعيشة والانتاج في المنطقة، ألا وهما نمطا البداوة والحضارة، أو الترحّل الرعوي والاستقرار الحضري (سواء كان ريفيا زراعيا أو مدينيا تجاريا).

وقد نالت هذه القصة الدينية الواردة في العهد القديم اهتماما واسعا من الدارسين الغربيين وغيرهم تعكسه اشاراتهم الكثيرة اليها لدى تطرقهم للجدلية بين البداوة والحضارة، أيا كانت الزاوية التي نظروا اليها منها، أو التفسير الذي قدموه لها.

فقد أشار اليها على سبيل المثال لا الحصر فيلسوف التاريخ أرنولدتوينبي في كتابه «دراسة للتاريخ» عندما تطرّق لتحليل طبيعة «الحضارات الرعوية» في التاريخ العالمي[١٨]، كما أشار اليها برنارد لويس في عرضه للخلفية التاريخية القديمة للشرق الأوسط الحديث عندما قال في كتابه الغرب والشرق الأوسط :

«وبين الرعاة والمزارعين عداء مستحكم قديم، وأقدم تاريخ مسجل الذي يروي قصة الخصومة بين «هابيل» «الراعي» و «قابيل» المزارع...»[١٩].

وقد حاول وليم ويلكوكس مهندس الري البريطاني في العراق (١٩٠٨) تطبيق نظرية الصراع هذه على البيئة العراقية التي يتقابل فيها النمطان الرعوي والزراعي منذ القدم، وذلك في

كتابه (من جنة عدن الى عبور نهر الأردن) حيث ذهب الى القول : «ان الخصومة بين الأخوين (قابيل وهابيل)... لا تزال باقية الى العصر الحديث»[٢٠].

ومن الدارسين العرب الذين استشهدوا بهذه القصة أو تطرقوا اليها في دراستهم لتلك الظاهرة الدكتور علي الوردي الذي أبرز خصوصية الجدلية البدوية – الحضرية في المجتمع العراقي والعربي بصورة جلية في مؤلفه الموسوم : «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي : محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث» الصادر عام ١٩٦٥[٢١]. كما عالج الظاهرة من مدخل تلك القصة وفي ضوئها الدكتور أحمد أبو زيد، استاذ علم الاجتماع والانثروبولوجيا، في دراسة تحليلية وافية بعنوان : «قابيل وهابيل : قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي» وذلك عام ١٩٦٩[٢٢].

وقد وردت هذه الاشارة القصصية الدالة في العهد القديم (التوارة) بالنص التالي : «وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين (قابيل)... ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعيا للغنم وكان قايين عاملا في الأرض. وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانا للرب. وقدم هابيل أيضا من أبكار غنمه وسمانها. فنظر الرب الى هابيل (= الراعي) وقربانه.ولكن الى قايين (= المزارع) وقربانه لم ينظر. فاغتاظ قايين جدا وسقط وجهه... وحدث اذ كان في الحقل ان قايين (المزارع) قام على هابيل أخاه (الراعي) وقتله، فقال الرب... صوت دم أخيك صارخ إليَّ من الأرض، فالآن ملعون أنت من الأرض، متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها، تائها وهاربا تكون في الأرض» – الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح الرابع.

والواقع ان القراءة الحديثة التي تعرضت لها هذه القصة الدينية القديمة، خاصة على يد العلماء التطوريين – المتأثرين بنظرية داروين عن أصل الأنواع والمراحل التي مرت بها – والذين اعتبروا ان الرعي مرحلة بدائية تليها مرحلة الزراعة المستقرة فمرحلة الصناعة الحديثة، ان تلك القراءة– كما يلاحظ د. أحمد أبو زيد – فرضت على القصة : «وجهة النظر التطورية التي تحتم تغلبّ الزراعة والحياة المستقرة، أي نمط العمران الحضاري على الرعي والبداوة»[٢٣].

غير اني اعتقد ان هذا التفسير التطوري المحدث هو من نوع تقطيع الشعرة أو عصر الليمونة – كما يقال في التحليل النقدي المبالغ فيه – اذ كيف يمكن فهم القصة على انها رمز لانتصار المزارع بينما الادانة الدينية الواضحة والحاسمة تلاحقه وتنسب اليه غضب الرب عليه ولعنته له، وتنذره بمصير قاتم وشقاء مقيم حيث سيبقى – كما تؤكد القصة – «ملعونا، تائها، وهاربا في الأرض» التي لن «تعطيه قوتها» متى زرعها؟... هذا بينما البدوي الراعي يباركه الرب ويبارك

ماشيته وقرابينه، وتجعله القصة رمزا للخير والصلاح والبراءة في حين يصبح المزارع الحضري رمزا للشر والاعتداء والقتل. فأي انتصار للمزارع في هذا كله؟

ويجب ألا يغيب عنا ان هذه القصة قصة دينية في الأساس وردت في صلب كتاب ديني، لذلك فان الاعتبار والمغزى الديني الخلقي هو الذي يجب أن يحكم العبر والدروس المستخلصة منها، الا ان النظرة الغربية الواقعية الحديثة تنظر للأمر نظرة ذرائعية من زاوية تحقق الانتصار العملي في الواقع – وإن يكن بالقتل غير المشروع – كما في نهج تعاملها مع الآخرين (الهنود الحمر كمثال واحد غير وحيد). وطالما ان قابيل المزارع قد قتل هابيل الراعي، فانه قد انتصر عليه بمعايير هذه النظرة، غير انه «انتصار» بمعايير القصة الدينية الأصلية لا يمثل غير اللعنة وسوء المنقلب والمصير.

والأمر كما يلاحظه د. أحمد أبو زيد في نهاية دراسته لمدلول هذه القصة : «... ان لهذه القصة الدينية القديمة جانبا آخر هاما يتمثل في اللعنة التي حامت بقابيل (المزارع) جزاء ما اقترفت يداه ضد أخيه، فهل تلحق اللعنة بالزراعة أيضا جزاء ما أفسدت من حياة البدو الهادئة؟»(٢٤).

ان المقطع التساؤلي الأخير من هذه الفقرة يعكس أيضا هموم التطورات المعاصرة، الا ان الايحاء الأساسي الذي أرادت تلك القصة التوراتية العبرية تأكيده ببساطة هو أن الرعي – مهنة البدو الأساسية – عمل يباركه اللّه، وان البدوي الراعي رمز للخير والبراءة – وهذا الايحاء نجد معناه مكررا في مقدمة ابن خلدون : «في أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر»(٢٥).

وبالمقابل فان القصة تؤكد بالنص المباشر ان الزراعة – مهنة الحضر الأولى– عمل مرتبط بالشقاء واللعنة وان المزارع الحضري المستقر رمز للشر والاعتداء.

فكيف نفسر ورود هذا الايحاء الصريح وهذا الانحياز لرعوية البداوة في قصة بالعهد القديم، أي في توراة اليهود من بني اسرائيل، رغم انا نلاحظ ان الاتجاه العام في الديانات السامية هو تفضيل الحياة الحضرية المستقرة على الحياة الرعوية المترحلة؟

علينا أن نسترجع، أولا، ان نصوص العهد القديم (التوراة) الذي تداوله ويتداوله اليهود فيما بينهم لا تمثل التوراة الأصلية الموحى بها، كما هو مسلم به في المفهوم الاسلامي. حيث لم تبق صورة موثوقة كاملة من نص التوراة الأصلي. أضف الى ذلك أن الكثير من الاسرائيليات – الممثلة لعقلية بني اسرائيل – قد دخلت توارة اليهود التاريخية (مثلما حاولت العناصر اليهودية دسها في التراث الاسلامي فيما بعد).

وعليه فان النصوص التوراتية التي تداولها اليهود بعد التحريف، اذا كانت لا تعكس بمصداقية ودقة الموقف الديني المبدئي، لما طرأ عليها من تكييف وتأثّر بواقع اليهود الجغرافي

والتاريخي، الا انها ظلت تعكس بطبيعة الحال صورة العقلية الدينية اليهودية في ذلك العهد وما كانت عليه من درجات التحضّر : بداوة أو عمرانا.

فهذا النص القصصي من التوراة الذي بين أيدينا اذن هو نص، ربما حمل اصداء من الحقيقة الدينية الموحاة لتاريخ البشرية كما وردت في التوراة الأصلية الا انه في تفاصيله ودقائقه من حيث تمثيل هابيل للرعاة وقابيل للزراع يحمل في طياته ملامح الواقع الجغرافي – التاريخي لقبائل بني اسرائيل وما كانت عليه من بداوة وصراع مع الحضر المستقرين من الكنعانيين (الفلسطينيين القدماء).

ومن أبرز الأدلة على ذلك ان القرآن الكريم قد أورد قصة الخصام بين ولدي آدم وقتل أحدهما ظلما للآخر، لادانة تقطيع صلات الرحم بين الأخوة وتبيان فداحة القتل غير المشروع، دون ادخال القصة في خضم الصراع بين الرعاة والزراع، ودون الاشارة الى أى من مهنتيهما عدا انهما قد قدما قربانا لا ندري ان كان ثمرا زراعيا أو أضحيه رعوية من الماشية والأقرب الى الصواب ان الأخوين اللذين هما من جيل واحد وفي موقع واحد من الأرض كانا يمارسان عملا متشابها وليس من الطبيعي ان يحترف أحدهما الزراعة التي تحتاج الى ري واستقرار، بينما يحترف الآخر الرعي في البادية، وبين البيئتين والمهنتين ما بينهما من تباعد مكاني وعمراني لا يقوى على اجتيازه ماديا ومعنويا أخوان يعيشان في أسرة صغيرة واحدة، وفي ذلك ما يدل على ان النص القصصي العبراني قد داخله تحوير يتناسب مع عقلية القبائل الرعوية اليهودية في تلك الحقبة.

فلننظر اذن في أصل القصة كما وردت في القرآن الكريم : «واتل عليهم نبأ إبنيْ آدم بالحق*، اذ قرّبا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر، قال لاقتلنك، قال انما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت الّي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي اليك لاقتلك اني أخاف الله رب العالمين. فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. فبعث اللّه غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي، فأصبح من النادمين» – سورة المائدة : ٢٧ – ٣٠.

وهكذا يتبين أن القصة التوارتية بمضمونها وتفاصيلها ومدلولها لا تمثل حقيقة دينية مشتركة بين الديانات السامية، وانما هي أقرب الى تصوير رعوية العبرانيين من بني اسرائيل في تلك الحقبة، واعلائهم من شأن القيم الرعوية ومباركتهم لها دينيا، ومدى كرههم لاعدائهم المزارعين الحضر

* بالحق : «أي اقصص على هؤلاء ... من اليهود وأمثالهم... على الجلية والأمر الذي لا لبس فيه ولا كذب ولا وهم ولا تبديل ولا زيادة...» تفسير ابن كثير : ٤٢/٢ . وكأن الكلمة (بالحق) قد جاءت لتصحح مساق القصة المتداولة بين بني اسرائيل.

(الكنعانيين) الذين جابهوهم وحاولوا منعهم من اجتياح الحواضر الفلسطينية وأرضها الزراعية، فنسب اليهم الاسرائيليون تهمة الاعتداء والقتل، واستجلبوا عليهم لعنة اله بني اسرائيل، حسب تصورهم له، وكأنه : «أحد آلهة البادية طبعه البساطة والشدة، يسكن خيمة ولعبادته طقوس ليست على شيء من الاتقان والتعقيد»[٢٦].

وهذا الواقع الرعوي (البدوي) لبني اسرائيل لا يقتصر على هذه القصة، وان كان يتضح من خلالها. فالتاريخ يؤكد ان العبرانيين دخلوا : «فلسطين – كما يؤرخ الدكتور فيليب حتى – وهم ذوو بداوة وخشونة، فاستعمروا أرض الكنعانيين وأخذوا عنهم تمدنهم الا ان التقاليد القبلية والشعائر البدوية ما برحت بارزة في حياتهم على تعاقب الأجيال»[٢٧].

وفضلا عن ذلك : «فقد توافرت في التوراة الاشارات التي تشعر بأن أصل العبرانيين كان من الصحراء» – هوشع ٩:١٠ وأرميا ٢:٢ وتثنية ٣٢:١٠ الخ، كما «أظهر البحث العلمي الحديث ان أصول الديانة العبرانية تنّم عن أصل صحراوي»[٢٨].

وكان من التقاليد الدينية لهؤلاء البدو العبرانيين «التقدمات والمحروقات يقدمونها من الماشية» في أعيادهم البدوية[٢٩]، وهذا ما يتفق مع تقدمة هابيل الراعي (الطيب) في القصة العبرانية لأفضل ماشيته قربانا (بينما قدم قابيل المزارع (الشرير) أسوأ مزروعاته قربانا فلم تقبل منه).

والخلاصة انه بينما تعكس توراة اليهود المحّورة والمتأثرة ببداوتهم انحيازا للقيم الرعوية، نجد ان موقف الاسلام كما اتضح من شواهد لا تقبل الشك يؤكد على الأولوية الفائقة للقيم الحضرية مع ضرورة العمل على تحضير البدو ما أمكن. (وازاء هذه الحقيقة يصبح من المشروع التساؤل عن مدى أصالة المؤثرات الحضارية التي يزعم أن اليهود تركوها في التراث المسيحي الأوروبي والتراث الانساني بعامة، في حين ينسب البعض للاسلام بداوة كان منها على طرفي نقيض).

نظرة مقارنة بمدارس فكرية أخرى :

وهذه النظرة المقارنة لإشكالية الموقف من البداوة بين اليهودية والاسلام، تفتح مجال النظر في «اشكالية نظرية أوسع» – بحاجة الى معالجة – تتعلق بطبيعة الظاهرة الدينية في الحياة البدوية، بين موقف الاسلام منها – كما تبيّن – وموقف بعض المفكرين والمدارس الفكرية – قديما وحديثا – التي وقفت من هذه المسألة موقفا مخالفا أو مباينا لموقف الاسلام، الأمر الذي يتطلب تمحيصا لمفهوماتها لوضعها في السياق العلمي الصحيح.

فقد تأكد في بحثنا هذا ان الاسلام لا ينظر للحياة البدوية المترحلة كبيئة ملائمة لنضج الظاهرة الدينية واكتمالها وصفائها وسلامة تمثلها وتطبيقها.

أما تلك المدارس والاتجاهات فقد ذهبت مذهبا مغايرا وربما مناقضا للموقف الاسلامي عندما افترضت ان الحياة البدوية الفطرية هي مصدر الصفاء الروحي والتأمل الديني وانها الأقرب الى خصال الخير وسمو الأخلاق، وذلك على العكس من مفهوم ومدلول الأية : «الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله».

يقول ابن خلدون في «المقدمة» تحت باب : «أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر» : «فهم أقرب (من أهل الحضر) الى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات وكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر»[٣٠] ولا يحدد ابن خلدون في هذه المقارنات ان كان يعني بالحضر هنا أولئك الذين افسدهم الترف أو الحضر بعامة وهو تحت هذا الباب يحاول التقليل من أهمية الشواهد الاسلامية الدالة على النهي عن التعرب والعودة الى البادية بعد الاسلام والهجرة مغفلا الآيات القرآنية ومأثورات السنة النبوية التي تحدد الموقف الاسلامي من الحالة البدوية الاعرابية كما تبيّن. ويقول في موضع آخر من المقدمة : «وهم (= البدو) أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات»[٣١].

ويقترب الباحث الاسلامي أحمد أمين من هذا المنحى عندما يقول بتعليل آخر في كتابه (فجر الاسلام) : «... ان الحياة في الصحراء قليلة اذا قيست بحياة الحضر، سواء في ذلك حياة النبات أم الحيوان أم الانسان... فابن الصحراء يقابل الطبيعة وجها لوجه، لا شيء يحول دون التفاته اليها... تبعث الشمس أشعتها المحرقة القاسية فتصيب أعماق نخاعه... وتتألق النجوم في السماء فتملك عليه نفسه... وتعصف الرياح العاتية فتدمر كل ما أتت عليه! أمام هذه الطبيعة القوية والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة الى رحمن رحيم والى بارىء مصور... الى الله! ولعل هذا هو السر في أن الديانات الثلاث التي يدين بها أكثر العالم – وهي اليهودية والنصرانية والاسلام نبعت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب... لا شيء في الصحراء من صنع الانسان بل الكل من صنع الله... هنالك تستولى على النفس الصافية حالة لا يفقهها ساكن المدن»[٣٢].

والواقع ان اشارة أحمد أمين الى علاقة الديانات الثلاث بالصحراء، تطرح التساؤل : هل يمثل تراث هذه الديانات في حقيقته «حالة انسجام وتوافق» مع الحياة الصحراوية – من حيث هي حياة بدوية رعوية متنقلة – أم يمثل دعوة للارتقاء والثورة على الصحراء وتجاوزها الى آفاق المدنية، وبالتالي مقاومة تأثيراتها غير التحضرية على تفكير الانسان وسلوكه وانتمائه. واذا صح – كما يذهب أحمد أمين الى ان الصفاء الديني حالة لا يفقهها ساكن المدن – فكيف نفسر كون

التراث الأعظم لتلك الديانات – وخاصة الاسلام – تراثا مدينيا خاصة ما اتصف منه بالتصوف الذي هو الأقرب لحالة التأمل الروحي، حيث من النادر ان نجد تقبلا وتفهما للتصوف لدى بيئات الصحاري والبوادي، بينما نجده متجذّرا ومزدهرا في البيئات الحضرية العريقة في الحضارة كمصر وفارس والهند؟ ولو صحت فرضية أحمد أمين لكان العكس هو الصحيح والواقع إننا نراه في موضع آخر أقرب الى تقرير الحقيقة عندما يقول عن الموغلين في الصحراء : «والممعن في البداوة منهم ضعيف الايمان بدين، قل ان يؤمن الا بتقاليد قبيلته...»[٣٣].

وهذا المنحى الذي ينحوه أحمد أمين في فرضيته الأولى، يتردد لدى عدد غير قليل من الكتاب الغربيين الذين ينظرون للبداوة من بعيد – وهم من وراء مداخن مدنهم الصناعية وتلوثها وصخبها – نظرة شبه رومانسية، فيرون أن : «البداوة تهيء فرصا أوسع للعزلة والخلوة، وبالتالي للتأمل والتفكير... ولذا كان نصيب البداوة في تاريخ الانسانية أوضح في جانب التفكير الديني والفلسفي...»[٣٤][كذا!].

مثل هذه النظرات عن طبيعة النزعة الدينية في البداوة... كيف يمكن مقاربتها من النظرة الاسلامية لهذه المسألة كما اتضحت في هذا المبحث؟

يجب الايضاح بداية أن ظاهرة البداوة كلها قد تعرض مفهومها لهذه الاشكالية أساساً بين نظرة رومانسية مثالية تنسب اليها مختلف الفضائل النبيلة (كنموذج المتوحش النبيل) (The Noble Savage)، وبين نظرية واقعية تنظر اليها نظرة طبيعية صارمة، وتعتبرها مرتبطة : «ليس فقط بالحياة الجافة القاسية في الصحراء، بل وايضا بالحرمان من معظم مظاهر الحياة الكريمة»[٣٥].

فمن ناحية كما يلاحظ د. أحمد أبو زيد : «لا يزال هناك عدد من الكتاب وبخاصة في الغرب ينظرون الى البداوة وحياة الصحراء على العموم نظرة شاعرية حالمة، ويقفون للدفاع عنها، وينادون بضرورة الابقاء عليها لأنها نمط الحياة الوحيد الذي يستطيع ببساطته وسذاجته أن يهيء للانسان جوا من الهدوء وراحة البال والضمير في عصر يتميز بالصخب والسرعة والقلق والأزمات العنيفة، وذلك بالاضافة الى احتفاظ البداوة بكثير من القيم الانسانية السامية والمثل النبيلة التي دمرتها المدنية المادية الحديثة»[٣٦].

مقابل هذه النظرة الهادئة الحالمة يصور الدكتور شوقي ضيف حياة البداوة المتنقلة داخل الصحراء من واقع دراسته لثقافتها وأدبها : «... فهم (البدو) يقطعون مفازة في النهار، فاذا جنّهم الليل وجدتهم في مفازة أخرى، وقد ركبوا ظهور المهالك والمعاطب، لا يستصحبون رفيقا غالبا

سوى أرجلهم التي تعودت العدو السريع وهم دائما مفّزعون حتى في النوم (فاين هو الهدوء وراحة البال؟ – كاتب البحث) فاذا ناموا لم ينم قلبهم ... خيفة عدو راصد من وحش أو انسان... وعلى هذه الشاكلة هم دائما مستوحشون... بل انهم ليؤثرون الوحشة ويستحبونها»[٣٧].

وازاء هذا التباين الواضح في النظر الى الظاهرة، ليس من المحتم أن نعتبر احدى النظريتين صوابا تاما وننظر للأخرى على انها خطأ تام. فالبداوة – ككل ظاهرة اجتماعية وانسانية متداخلة ومتشابكة في عناصرها ومظاهرها – تنطوي على اشكالية جدلية (ديالكتيكية) كامنة فيها لا يحلها المنطق النظري المجرد وحده. وقد تظهر هذه الاشكالية بوجهيها في النظرة أو النظرية الواحدة بشأنها.

فابن خلدون، أول منظرّ للجدلية بين البادية والحاضرة، وقع ذاته في هذه الاشكالية وتوتر فكره معها عندما نسب للبدو من ناحية كما تقدم حب الخير وسرعة الاستعداد الفطري للدين والصلاح ونسب اليهم من ناحية أخرى : «استحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة.. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له... وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون اليه... وأيضا فانهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ... فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنهم فوضى... والفوضى مهلكة للبشر... (وكل) ما ملكوه... من الأوطان... تقوض عمرانه وأقفر ساكنه».

فكيف يلتقي في المنطق المجرد وعلى صعيد واحد الاستعداد الفطري للحق والخير والهدى مع كل هذه الطبائع التخريبية الوحشية الراسخة، كما التقيا في «اشكالية» البداوة في الفكر الخلدوني؟ والتناقض هنا ليس أساسا في الفكر وانما في الواقع المتشابك ذاته وتحولات المجتمعات الصحراوية بين بداوة وتحضر.

وقد تناول الدكتور علي الوردي، وهو أبرز من نظرّ لظاهرة البداوة في الفكر الاجتماعي العربي الحديث، هذه «الاشكالية» عندما طرحها على النحو التالي : «ان الثقافة البدوية فيها جانبان متناقضان، ولكنهما متوازنان. فقد رأينا الرجل البدوي يود أن يغزو وينهب ويقتل ويعتدي. وهو في الوقت ذاته يود أن يتكرم ويحمي ويغيث ويشمل بمروءته كل من يأتي اليه قاصدا في حاجة... ان القطب السالب في الحياة البدوية يتمثل في العصبية وحب الغزو والنهب والاعتداء، أما القطب الموجب فيتمثل في المروءة بمظاهرها المختلفة. ولولا وجود هذين القطبين لتوقف تيار الحياة في الصحراء»[٣٨]، فهي اذن ظاهرة بين سالب وموجب – كالتيار الكهربائي – لا يمكن تبسيطها في بعد واحد.

وعلى صعيد منهجي وموضوعي آخر يبدو أن هذه المدارس المتباينة في النظر الى البداوة (وتدينّها)، ربما كانت تتحدث عن ظواهر مختلفة في المكان والزمان وتخلط بينها تحت عنوان كبير واحد هو : البداوة. فليس كل من تحدث عن البدو والقبائل والصحراء وساكنيها – وغير ذلك من مفردات الحياة الصحراوية – يقصد «الواقعة المحددة ذاتها» التي يتحدث عنها الآخرون. فهل المقصود بالبداوة في مفهوم دارسيها قاطبة : حياة الرعاة الرحّل المتنقلين موسميا وراء العشب لرعي ماشيتهم؟ وهل يدخل في معناهم أنصاف الحضر شبه المستقرين على أطراف المدينة أو الريف؟ وهل يمكن ان تشمل البداوة ضمنا جميع سكان الصحراء، علما أن أغلب المدن والحواضر العربية مدن صحراوية – وسكانها بهذا المعنى صحراويون – ولكنها مع ذلك مجتمعات حضرية تتميز أساسا عن البادية؟ وهل القبائل التي استقرت في المدن والقرى واحتفظت كعادتها بروابطها وانتماءاتها القبلية تعتبر بدوية رغم استقرارها... والى أي مدى تعتبر كذلك؟ وانتماءاتها القبلية الواحدة تنقسم غالبا الى حضر وبدو منذ زمن قريش والى وقت قريب، وربما الى الآن.

فما المقصود بالبداوة حقا عند الحديث عنها؟ وهل تندرج جميع هذه الحالات في المنطقة الصحراوية ضمن مفهوم البداوة، علما ان المناطق الصحراوية تشمل البوادي والمدن والقرى وبعض الأرياف وأنصاف البدو أو أنصاف الحضر[٣٩]؟

ان المفهوم المحدد الذي اعتمدناه وانطلقنا منه في هذه المبحث يقتصر على المعنى الأول والأصلب والأساسي للبداوة والبدو (= الرعاة المتنقلين دوريا وراء العشب لرعي ماشيتهم)، وهو المفهوم الاسلامي ذاته كما اتضح، حتى ان النبي (ص) كما تبيّن كان يميز بين بادية المدينة القريبة منها والمرتبطة بها (أهل باديتنا، ليسوا بأعراب) وبين البادية الموغلة في الصحراء في «جفاء» تام عن الحاضرة، والتي تعتمد أساسا على رعي الابل، أو كما قال عليه السلام حسبما ورد في موطأ مالك، «رأس الكفر نحو المشرق* (= البوادي شرق الحجاز) والفخر والخيلاء في أهل الخيل والابل... والسكينة في أهل الغنم»[٤٠] وهم القريبون من الحواضر لأن رعي الغنم لا يتطلب الايغال في البوادي.

اذا اقتصرنا على البداوة في مفهومها هذا، وضمن بنيتها التحتية هذه، فان نوعية تدينها لن تكون موضع خلاف كبير. وهي على ما استقرت عليه في المفهوم الاسلامي، وكما يقررها عدد كبير من الباحثين في العصر الحديث، حيث يرى دي لاسي أو ليري مثلا : «ان البدو لا يميلون كثيرا الى دين. وقد تابعه في هذا القول أكثر الباحثين... فهم يذهبون الى أن النزعة الدينية

* لتفسير الربط بين المشرق والتشريق والبداوة من المهم أن نلاحظ أنه الى :«اليوم اذا سمعت بدويا يقوم انه : «مشرّق» فهمت منه انه ضارب في البادية مهما كان اتجاهه فيها» – انظر : فيليب حتى، تاريخ العرب المطول، ط ١٩٨٦، ص ٧٤.

ضعيفة في البدو بوجه عام»[41]. ويقرر الدكتور فيليب حتي في تأريخه للعرب : «لم يكن للبدوي الوثني كما يستدل من الشعر الجاهلي حظ وافر من أمور الدين، فقد كان في ممارسته لبعض الطقوس الدينية انما ينساق بقوة الاستمرار وجري امتثالا لأحكام العرف والتقليد، وليس في مجمل الشعر الجاهلي ما يدل على شعور ديني عميق أو عاطفة روحية شديدة»[42]. وحتى الديانة في شكلها الوثني لم تنشأ «في البوادي الرملية بل في الواحات»[43] أي المواقع الأولى للقرى والمدن.

أما من أشاروا أعلاه الى «حياة الصحراء على العموم» وما فيها من روحانية من الكتاب الغربيين، أو الى الحافز التأملي الروحي في الطبيعة الصحراوية حسب نظرة أحمد أمين، فلا ينطبق ذلك على حياة البدو الرحل وظروفهم وتفكيرهم. اذ من المهم ان نلاحظ ان الطبيعة الصحراوية في المنطقة العربية وكثير من مناطق العالم تحيط بالبدو وبالحضر على حد سواء. وقد كانت مكة والمدينة حيث انطلقت رسالة الاسلام محاطتين بالطبيعة الصحراوية من كل جانب، بما فيها من قسوة وجمال حسب تعبير أحمد أمين، وانما المعوّل على نمط المعيشة وطريقة التكيّف معها في تلك البيئة الصحراوية : هل هي حياة القرار (الاستقرار) والتحضر المديني أم حياة التبدي والارتحال والانتاج الرعوي غير المستقر؟

والمعروف – كما تبيّن – ان الظواهر الدينية الكبرى الراقية التي شهدتها المنطقة قامت أساسا على أكتاف رجال المدن، لا البادية، وتصدى لحملها في كل الحالات رسل مبعوثون من أهل القرى (= المدن والحواضر المستقرة) كما يقرر ذلك بوضوح القرآن الكريم : **﴿وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم من أهل القرى﴾** ولعل أحمد أمين عندما نفى حالة التجلي الديني لدى ساكني المدن كان يفكر – كمعاصريه من الباحثين الغربيين – في المدن الصناعية الحديثة ذات المنازع العقلانية المادية. أما مدن الصحراء العربية (وأغلب المدن العربية مدن صحراوية) فان المتأملين من أهلها يمكن أن يستلهموا الشفافية الكونية من طبيعة الصحراء المفتوحة المحيطة بهم في امتداد لا نهائي، وهم أقدر على ذلك من ساكن الصحراء، أو بالأخرى المتنقّل فيها (البدوي) المنغمس في تحديات بيئته القاسية وندرة مواردها حيث لا يتوفر لديه أي فائض انتاجي وحضاري يمكنه من التفرغ لغير طلب القوت، من تأمل وتفكّر – والحياة المعنوية في مختلف مظاهرها من روحية وغيرها تتطلب انسانا استقر وتجاوز في انتاجه الحد الأدنى من متطلبات معيشته ليرتفع الى ما يتجاوزها من مستويات روحية وفكرية. وذلك ما ترى مصداقا له من الناحيتين في مثال الحاضرة العربية التي عمرت برجالات صدر الاسلام وما تميزوا به من سمو ديني، وفي مثال البادية الأعرابية وما وصفها به القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن واقع التاريخ فان قبائل البادية لم تنتظم في الكيان الاسلامي الا بعد أن أثبتت الدعوة الاسلامية الحضرية قوتها

وغلبتها في المعترك السياسي والحربي، وأفسحت لتلك القبائل مجال المشاركة في حركة الفتوحات وكانت نظرة البدو للنبي (ص) تتلخص في : «أن يكن نبيا فنحن أسعد الناس بأتباعه وان يكن ملكا نعش في جنابه»[٤٤] ولندرة أعراب البدو الذين دخلوا الاسلام في عهده المكي المبكر ثم هاجروا مع الرسول الى مدينته، يذكر أبو ذر الغفاري استثناءً، بينما أسلم حينئذ كثيرون من الحضر المستعربين كبلال الحبشي وصهيب الرومي وبلال الفارسي. ومن مفارقات التاريخ ان أبا ذر رحمه الله عاد ليقضي أواخر حياته في البادية بعد الأمور التي عرضت له في عهد عثمان.

وهناك ملحظ تاريخي وسوسيولوجي (مجتمعي) تحوّلي دقيق لابد من التنبه لمكانزماته (آلياته) ضمن هذه الاشكالية في فهم وتقويم البداوة وادراك خصوصية جدليتها (ديالكتيكها) مع الحضارة، وهو ما يمكن أن نسميه : «قانون اللحظة التاريخية المشّعة في التحول من خريف البداوة الى ربيع الحضارة»، حيث تكشف الدورات التاريخية المتعاقبة في تاريخ المنطقة الصحراوية العربية (مشرقا ومغربا) عن تعاقب تلك اللحظة الجدلية التاريخية المشعة والخاطفة في تاريخ المجتمعات الصحراوية عندما تتحول من أوضاع وعهود بداوتها الى عهد تحضرها الأول فتصب الطاقات الايجابية الفطرية التي ظلت كامنة طوال عهود البداوة في مجاري الابداع والفعل الحضاري المنتظم والمنضبط فيتمازج أقوى ما في الفطرة البدوية من اندفاع وحيوية وشجاعة وتقشف مع أسمى ما في حياة الحضارة من قيم وانضباط وعمل. وبالمثل يتزاوج البدو والحضر فينشأ جيل جديد فيه حيوية جديدة. ويتولد ذلك المزيج الحضاري المشع والنادر الذي كانته قريش قبل الاسلام عندما هجرت باديتها واستوطنت مكة وما حولها، وكانته القبائل العربية في صدر الاسلام عندما رحلت عن بواديها وأقامت أمصارها الجديدة بعد الفتح، وكانه الترك السلاجقة في عصرهم الأول عندما أسلموا وأعادوا توحيد الكيان الاسلامي، وكانه المرابطون والموحدون في بداياتهم وكانه الترك العثمانيون في أول دولتهم... الخ : «فترى القوى الكامنة التي كانت مستكنة أجيالا طويلة قد تنبهت فجأة بفضل البواعث الملائمة وبرزت تعمل بحيوية ونشاط... فهذا حمورابي يظهر في بابل، وموسى في سيناء، وزنوبيا في تدمر، والرشيد على سرير الخلافة في بغداد.. وان هذا الازدهار العجيب الذي نراه في فجر الاسلام لراجع في الغالب الى تلك القوى الكامنة التي امتاز بها البدو الذين قال فيهم الخليفة عمر : «انهم أصل العرب ومادة الاسلام»[٤٥].

وهذه العناصر حديثة التحضر تنجح لقربها من البادية زمانا وخبرة ومكانا في تجنيد قوى البادية، المنتسبة اليها أو المتحالفة معها – تحت قيادتها – لخدمة مشروعها التحضري الجديد، كما فعلت القيادة القرشية في صدر الاسلام وكما فعلت قوى التجديد والاصلاح الاسلامي المتعاقبة عبر تاريخ الاسلام.

وهنا يتوجب ادراك الآليات الدقيقة لجدلية التوازن بين البداوة والحضارة : ان الحركة الجديدة في تلك اللحظة التاريخية هي في واقع الأمر حركة حضارية (حضرية) تقودها عناصر متحضرة، ولكنها استثمرت قوى البادية – في المجال العسكري خاصة – لصالح أهدافها ومشروعها الحضاري الجديد. واذا لم يتم ادراك هذه الآلية التاريخية على وجهها الصحيح فقد يتصور بعض الدارسين ان الانطلاقة في جوهرها انطلاقة بدوية – لمشاركة البدو كقوة ضاربة فيها، ولقربها مكانا وزمانا من مسرح البادية وعصرها. ويترتب على هذا التصور والفهم الخاطىء استنتاج أكثر خطأ هو التوهم بأن الدعوة الدينية (المصاحبة للحركة التحضرية الجديدة في الواقع) ما هي الا أيديولوجيا القوة البدوية *.

وهكذا يتولد التصور الخاطىء القائم على الربط الايجابي بين البداوة والنزعة الدينية، بينما واقع الأمر ينطوي أساسا على أن النزعة الدينية الجديدة – حضرية الطابع – تبدأ في تفتيت بنية البداوة معنويا وماديا.

وهذا يقودنا الى الموقع المفصلي للدعوة الدينية في آليات تلك اللحظة التاريخية المشعة بين خريف البداوة وربيع الحضارة. ان الدعوة الدينية هي لحمة تلك اللحظة وسداها، ولم تحدث لحظة تاريخية من تلك اللحظات المشعة في التاريخ الاسلامي الا بدعوة دينية. فهذه الدعوة هي القوة المعنوية الهائلة التي تمكّن الحاضرة من السيطرة على البادية – بعد أن كانت البادية تحيط بالحاضرة وتتربص بها الدوائر في غياب الدعوة قبل أن تبدأ – ثم أنها (الدعوة) تمثل القوة الموحدة الصاهرة التي تصهر كيانات القبائل والعشائر البدوية المتناحرة ذاتها في بوتقة كيان كبير يجمع بين البادية والحاضرة في ظل قيادة الثانية، ويرتفع بتلك القبائل من مستوى صراعاتها النسبية الى مستوى الايمان المطلق بفكرة توحيدية جامعة – وليس غير (المطلق) الايماني ناسخا لـ (نسبية) التشرذم العشائري البدوي... ولو الى حين، حيث تشرئب تلك (النسبيات) مرة أخرى مع خفوت حماسة الدعوة... ويتغلب قانون القبيلة النسبي على قانون الدعوة المطلق، الى أن تنبعث دعوة جديدة – بعد أن تكاد نسبية القبائل أن تقضي على مطلق الجماعة – فتعود النسبيات التجزيئية للتلاحم في ظل المطلق التوحيدي... وهكذا في قانون تاريخي متعاقب. وعليه فليس من المبالغة القول ان الحركات التجديدية الدينية كانت درع الحاضرة في صراعها الأزلي ضد البادية، وأنه عندما تفقد الحاضرة حيويتها الروحية لا تفقد سيادتها على البادية فحسب وانما تصبح فريسة لها ولقيمها البدوية.

* من الغريب أن يقع مستشرق معاصر كأندريه ميكيل في هذا الخلط فيصف حركة الفتح الاسلامي بـ «الانطلاقة البدوية» – (كتابه الاسلام وحضارته، الترجمة العربية، ص٩٣) بينما نرى أوامر الخليفة الأول أبي بكر لقادة الفتح تلزمهم بأقصى الأنضباط الحضري والتحضري : «لا تقتل امرأة ولا صبيا... ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا ولا تحرقن نخلا» – (تنوير الحوالك للسيوطي، ج٢. ص٦).

ومن خلال هذه الرؤية نستطيع أن نفهم ونقدّر تماما مقولة ابن خلدون : «في أن العرب (وكان يعني عرب البادية ومن في طورهم من قوى رعوية) لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة،... لخلق التوحش الذي فيهم... فقلما تجتمع اهواؤهم. فاذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلطة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس»(٤٦). وما أصدق تعبير ابن خلدون : «أو أثر عظيم من الدين على الجملة» فلن تتكرر النبوة بعد ختامها، ولن تأتي الولاية مع كل حركة تاريخية، ولكن «الاثر العظيم من الدين على الجملة» هو ما يمكن أن تأتي به حركات الاحياء والاصلاح والتجديد لدى كل منعطف تاريخي يتطلب ظهورها.

وفي ضوء هذا التحليل، يمكن الاستنتاج أيضا أن الموقف الاسلامي الذي بسطناه في هذا المبحث - بالاستناد الى شواهد القرآن والسنة - كان في التحليل النهائي موقفا ضد البداوة وليس ضد البدو، فقد كان الاسلام يريد البدو انصارا واتباعا دون بداوتهم: «ثم أدعهم الى التحول من دارهم (البادية) - كما أوصى عليه الصلاة والسلام - الى دار المهاجرين (المدينة)، وأخبرهم أنهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين»(٤٧).

وما أوردناه من مجمل تلك الشواهد كانت الغاية منه في اعتقادنا تحضير البدو لا تحقيرهم، وذلك بتنفيرهم من البداوة ومواضعاتها اللا - دينية واللا - حضرية في الوقت ذاته، وتحويل طاقاتهم الكامنة الى خدمة الرسالة والتحول من مجتمع «بلا تاريخ» - كما هو حال البداوة، الى مجتمع صانع للتاريخ في ظل التعاليم الالهية السامية.

المغزى السياسي لهذا الموقف :

وعندما يترسخ المجتمع الحضري المستقر والمترابط في نسيجه، تترسخ فوق قاعدته الحكومة والسلطة المنظمة التي تمثل بدورها نواةً لقيام الدولة التي تمثل في المفهوم الإسلامي الإطار المؤسسي والسياسي لكيان الأمة والجماعة.

وليس كالبداوة وعصبياتها ناقضاً للدولة وهادماً لنظامها واستقرارها، وليس كالحضارة والحضر والحاضرة سنداً للدولة وضماناً لاستمرارها. واذا كانت (المدينة) هي قاعدة (الدين) ومنطلقه فإنها ، باعتبارها «المصير الجامع» في مفهوم الإسلام - قصبة (الدولة) ومركز الأمة والجماعة. ومن (المدينة) تنطلق حركة (التمدّن) بمصاحبة (التديّن). وتوحد الجذر اللغوي لهذه المفاهيم الثلاثة يؤكد الترابط المعنوي الأعمق بينهما.

هوامش «الفصل السادس» ومراجعه

١ – ابن كثير، تفسير القرآن، ج٢، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ص ٣٩١، وأنظر أيضا : ص ٥١٠.

٢ – د. وليد المنيس، جغرافية الحضر، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية ١١، الرسالة ٦٥، ١٩٨٩ / ٩٠، ص ١٤.

٣ – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط دار أحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م، ج٩، ص٢٨٧.

٤ – د. وليد المنيس، مصدر سابق، ١٧.

٥ – الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، المكتب الاسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م، ج١، ص ١٨٦.

٦ – د. نبيل صبحي حنا، المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٩.

٧ – المصدر ذاته : ٣٦ – ٤٣.

٨ – الألباني ، صحيح سنن ابن ماجه، مصدر سابق : ٢/٥.

٩ – الجاحظ، مجموعة رسائل الجاحظ، القاهرة، ١٣٢٤ه(، ص ١٥٦ – ١٥٨.

١٠ – جعفر بن علي الدمشقي، كتاب الاشارة الى محاسن التجارة، القاهرة، ١٣١٨هـ، ص ٤٧.

١١ – ابن خلدون، المقدمة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٩٨، وأيضا : ٢٥٠.

١٢ – صحيح البخاري بشرح الكرماني، المطبعة البهية، القاهرة، لا.ت.ج ١٠، ص ١٤٧.

١٣ – جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك : شرح على موطأ مالك، المكتبة الثقافية، بيروت، لا.ت.، ج٢، ص ٢١٧.

١٤ – د. شاكر مصطفى، الروح المدنية عند العرب، صحيفة القبس الكويتية، السنة ٦، العدد ٥٣٧٣، بتاريخ ٢٨ – ٤ – ١٩٨٧م، ص ٢٦.

١٥ – أندريه ميكيل، الاسلام وحضارته، ترجمة : د. زينب عبد العزيز، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٢.

١٦ – جوستاف جرونيباوم، حضارة الاسلام، ترجمة عبدالعزيز جاويد، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، لا.ت.، ص ٢٢٣.

١٧ – المصدر ذاته : ص ٢٢٣، الهامش : ١٢.

١٨ – Arnold Toynbee, A Study of History, Abridged by D. Somervell, Oxford, 1947, pp. 168 - 169.

١٩ – برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، تعريب : د. نبيل صبحي، ص٥.

٢٠ – د. علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٥م، ص ٢٨.

٢١ – المصدر ذاته : ص ١١ – ٣٣.

٢٢ – د. أحمد أبو زيد، قابيل وهابيل، «قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي»، في : مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، العدد ١، ذو الحجة ١٣٨٨م، مارس (آذار) ١٩٦٩م، ص ٣٩٩ – ٤٠٤.

٢٣ – المصدر ذاته : ص ٤٠٣.

٢٤ – المصدر ذاته : ص ٤٢٠.

٢٥ – ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٨٥.

٢٦ – د. فيليب حتي، تاريخ العرب، الترجمة العربية، دار غندور، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م، ص ٧١.

٢٧ – المصدر ذاته ، ص : ٧١.

٢٨ – المصدر ذاته ، ص : ٧٠ – ٧١.

٢٩ – المصدر ذاته ، ص : ٧١.

٣٠ – ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٨٥.

٣١ – المصدر ذاته ، ص ١٠٤.

٣٢ – أحمد أمين، فجر الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١١، ١٩٧٥م، ص ٤٥.

٣٣ – المصدر ذاته ، ص : ١٠.

٣٤ – د. أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص ٤١٤، الهامش رقم (١).

٣٥ – المصدر ذاته، ص ٤١٢.

٣٦ – المصدر ذاته، ص ٤١٣.

٣٧ – د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ط٧، ١٩٧٦م، ص٧٩.

٣٨ – د. علي الوردي، مصدر سابق، ص : ٤٥.

٣٩ – راجع عرضا وتحليلا للصعوبات التي تكتنف منهجية تعريف البداوة في :

In : Philip C. Salzman, "Political Organizatio Among Nomadic Peoples", Proceedings of the American Philosophical Society, vol. III, No. 2, April 1967 pp. 115 - 119.

٤٠ – جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك، مصدر سابق ٣/١٣٨ – ١٣٩.

٤١ – د. علي الوردي، مصدر سابق، ص : ١٠٠.

٤٢ – فيليب حتي، مصدر سابق، ص ١٤١.

٤٣ – المصدر ذاته، ص : ٥٤.

٤٤ – القرطبي، مصدر سابق : ١٦/ ٢٧٢ – ٢٧٣.

٤٥ – فيليب حتي، مصدر سابق، ص : ٥٨.

٤٦ – ابن خلدون، مصدر سابق، ص : ١٠٤.

٤٧ – القرطبي، مصدر سابق : ٨/٢٣٢.



القسم الثالث

مفاهيم «الحكم» و «الحكومة» و «الحاكمية»

إفتراق مدلولها المحدث عن الأصل القرآني



الفصل السابع

إلتباس مفهوم «الحكم» و «الحاكمية» في الوعي الإسلامي المعاصر بين الأصل القرآني والمعنى المتداول

«الإسلام السياسي» وتحوير المصطلح القرآني
«الحاكمية السياسية» لا أصل لها في المصطلح القرآني

«كلمة حق يراد بها باطل : نعم، إنه لا حُكم إلاّ بالله،ولكن هؤلاء يقولون : لا إمرة إلا لله – وانه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر...»

الإمام علي بن أبي طالب «نهج البلاغة»

«القرآن خط مسطور لا ينطق، وانما ينطق به الرجال»

منسوب للإمام علي

«ما معنى الحاكمية لله وحده؟ هل يسير الدين علي قدمين بين الناس ليمتنع الناس جميعاً عن ولاية الحكام؟»

لجنة الفتوى بالأزهر



الفصل السابع

التباس مفهوم «الحكم» و«الحاكمية» في الوعي الاسلامي المعاصر بين الأصل القرآني والمعنى المحدث

الاشكالية موضع البحث

تعرض مصطلح «الحكم» عبر التطور التاريخي لهذه الكلمة في اللغة العربية الى تغيرات دلالية ادت الى تباين واختلاف في مفهومه ببين معناه اللغوي – والقرآني – الاصلي وبين المستجد المحدث الذي اصبح سائدا في الاستخدام اللغوي العربي في العصر الحديث.

وتعرُّض المفردات اللغوية إلى تغيرات دلالية في معانيها (Semantic Change) عبر التطور التاريخي للغة – نظرا لتغير الظروف والأزمان والمفاهيم – ظاهرة طبيعية مقررة ومقننة، في علم اللغات [1]. فهذا التغير «يلحق معنى الكلمة نفسه، كأن يخصص معناها العام، فلا تطلق على ما كانت تطلق عليه من قبل أو يعمم مدلولها الخاص فتطلق على معنى يشمل معناها الأصلي ومعاني أخرى تشترك معه في بعض الصفات، أو تخرج عن معناها القديم فتطلق على معنى آخر تربطه به علاقة ما....»[2].

فمثل هذا التغير الدلالي، اذن، في حد ذاته مسألة طبيعية* إلاّ أنّ إشكاليات مفهومية – غير يسيرة – تنشأ عندما يسيطر على فهم المعاصرين المعنى المحدث الشائع للكلمة في عصرهم، دون اعتبار لمعناها الأصلي وبالتالي للفارق بين المعنيين المتباينين جزئيا أو كليا فيعودون إلى دراسة النصوص – من عقيدية وتشريعية وتاريخية – والنظر اليها وفهمها واستنتاج الأحكام الأساسية منها وهم مقتصرون في فهمهم على المعنى الحديث السائد في زمانهم متصورين انه المعنى الوحيد للكلمة منذ نشأتها واستخدامها في مصادرها الأولى. فينشأ لديهم نتيجة لذلك التباس

---

* وفيما يختص باللغة العربية – التي رفدها المصطلح القرآني – فإنّ مفرداتها معرضة للتغير السيمانتيكي بين ثلاث دلالات :

١ – المعنى اللغوي الأصلي الذي تعارف عليه العرب منذ القدم.

٢ – المعنى الشرعي الذي أسبغه القرآن والاسلام على المفردة

٣ – المعنى الاصطلاحي الذي تعارف عليه جيل لاحق من العرب بما يغاير المعنى الأصلي أو يغايره.

(راجع : د. ابراهيم السامرائي، في المصطلح الاسلامي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٨)

وخلط غير يسير في المدلولات والمفاهيم، وبالتالي في الاستنتاجات و الأحكام التي تمس العديد من المسائل الحيوية المتعلقة بدينهم ودنياهم.

ولما كان مصطلح «الحكم» ومشتقاته قد ورد أكثر من مائتي مرة في القرآن الكريم(٣) ، كما ورد مرارا في الحديث الشريف والنصوص الفقهية والمصادر الاسلامية الأخرى في الصدر الأول بمعناه العربي القرآني الأصلي قبل أن يطرأ عليه أي تغيير وتبديل، حسبما سيتضح في سياق هذا البحث ؛

وحيث ان المصطلح ذاته، من ناحية أخرى، يستخدم الآن في العصر الحديث استخداما واسعا في الخطاب الديني والسياسي وفي الفقه المعاصر وفي المجادلات الفكرية والسياسية الدائرة في العالم العربي والاسلامي بين مختلف الاتجاهات – كما سيرد أيضا في الشواهد والأمثلة بعد قليل – فيقال : نظام الحكم... والحاكم والحاكمية... والسلطة الحاكمة...الخ.

كل ذلك بالمعنى المستجد الذي تغيرت دلالته عن المعنى الأصلي دون اعتبار وتنبّه لهذا التغيّر الدلالي الهام والدقيق الذي حدث بين ماضي هذا المصطلح المحوري وحاضره.

لذا فإنه من الاهمية بمكان التدقيق – لغة ومفهوما – في هذا التغيرالدلالي لتبين الفروق الهامة والدقيقة بين المعنيين والمفهومين وما يترتب على ذلك من اختلافات في الاستنتاجات والأحكام المتعلقة بقضية من أهم القضايا – بل أكثرها خطورة – في السياسة الإسلامية والفكر الإسلامي والحياة الإسلامية بعامة،ألا وهي قضية «الحكم».

مصادر البحث ومراجعه وخطته :

وهذا البحث الذي يستند – مباشرة – في مصادره الأصلية والأساسية الى القرآن الكريم والحديث النبوي وبعض أمهات التفاسير المعتمدة ومعاجم اللغة الكلاسيكية وفي مقدمتها «لسان العرب» للعلامة ابن منظور : وذلك لتبيان المعاني الأصلية للمصطلح موضع البحث، فإنه ينطلق أيضا في مراجعه الحديثة من مجموعة أبحاث ودراسات تناولت الموضوع، وان يكن بشكل عام وضمن عدد كبير من المصطلحات دون التركيز على مصطلح «حكم» ومشتقاته كمادة بحث قائمة بذاتها، وذلك ما تهدف إليه هذه الدراسة نظرا لمحورية هذه الكلمة في أي خطاب يتعلق بالفكر السياسي الحديث والمعاصر في الإسلام، وللتغيير الذي طرأ على معناها بين ماض وحاضر، فأدى إلى ذلك الاشكال المفهومي الخطير الذي أشرنا إليه فضلا عن كون مصطلح «الحاكمية» الذي يمثل الركيزة الكبرى للأصولية المعاصرة يستند إلى لفظة «حكم» بادماج مصطلحي ومفهومي بين المعنيين – الاصلي والمحدث – الأمر الذي أدى إلى هذا الجدل والخلاف الدائر الذي نشهده في العالم الإسلامي اليوم بين دعاة «الحاكمية» ومنتقديها.

لهذه الاعتبارات مجتمعة، نفرد هذا البحث لمفاهيم مصطلح «حكم» ومشتقاته وبعض مفردات محورية أخرى على صلة مباشرة بمعناه نظير «أمر» و«مُلك»، آملين التوصل إلى رؤية علمية، موضوعية محايدة، للمسائل الخلافية المتداخلة والناجمة عن غياب التدقيق العلمي في استخدامات هذا المصطلح بين معناه القرآني والعربي الأصلي، وبين معناه الحديث والمعاصر. وليست غايتنا الانحياز لأي طرف غير حقيقة العلم.

ومن حيث خطة البحث، سنعرض أولا للمفهوم الحديث الذي اقتصر عليه معنى «الحكم» في الاستعمال العربي المعاصر نظرا لكونه مصدر الاشكالية بسبب انسحابه - في أذهان المعاصرين من العرب والمسلمين - على مختلف معاني «حكم» في الاستعمال العربي الأصلي والقرآني، والإسلامي بعامة، وتماهيه معها بما أدى ويؤدي إلى طمس مفاهيمها الأصلية الدقيقة وحجب مقاصدها الشرعية والعرفية الخاصة بها في المفهوم الإسلامي.

ثم نعرض تفصيلا لمعاني ومفاهيم لفظة «حكم» في اللغة العربية والقرآن الكريم - بخاصة - والسنة النبوية بما يوضح التفاوت والاختلاف الدلالي للمعنييْن الأصولي* والمحدث، وما ينشأ عنه من اشكالات مفهومية، مبينين في سياق ذلك المصطلح القرآني والإسلامي الأصلي الذي استخدمه المسلمون في صدر الإسلام محل لفظة «حكم» للدلالة على المعنى الذي نقصده منها في استعمالها المعاصر (معنى ممارسة السلطة السياسية.)

وبعد ايضاح ظاهرة هذا التغير الدلالي وانعكاساته وأبعاده، سنقدم تعليلا لحدوث هذه الظاهرة في لغة المجتمع العربي على المدى التاريخي من خلال نظرات في الخصوصية المجتمعية العربية، نرى أنها تساعد في فهم ذلك التغير.

وفي نهاية البحث نعرض لأحدث مصطلح استجد في قاموسنا الديني والسياسي المعاصر - اشتقاقا من مادة حكم - وهو مصطلح «الحاكمية» موضحين كيف أضاف اشكالية مفهومية جديدة أخطر إلى الاشكالية القائمة بالفعل، وذلك ما يقدم مثالا دليلا حيا آخر على ضرورة حل هذه الإشكالية المفهومية لمصطلح «الحكم» من أساسها لدى العرب والمسلمين المعاصرين تحقيقا لفهم أكثر انطباقا على واقع الإسلام.

«حكم» في المفهوم الحديث :

لم تتخذ، في اللغة العربية باصطلاح متعارف عليه، كلمة «الحكم» : معنى تولي وممارسة السلطة السياسية - وكلمة «الحاكم» معنى القائم بالأمر السياسي وصاحب القرار فيه - ولكلمة

* «الأصولي» نسبةً الى «الأصول» الاسلامية من قرآن وسنة وعلوم دينية، وليس بالمعنى الشائع حالياً والمترجم عن مصطلح Fundemantalism.

«الحكومة» معنى السلطة السياسية التنفيذية، إلا حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي[٤]. وذلك عندما واجه فكر النهضة العربية الحديثة مفاهيم الفكر السياسي الأوروبي في الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، فسمى الكتّاب العرب هذا الفصل بين السلطات «فصل الحكم» أو «انفصال القوى الحاكمة» و«جرى تردد كثير قبل الوصول إلى تسمية نهائية وواضحة للسلطة التنفيذية (= حكومة) كما يبدو من نصوص الطهطاوي[٥] الأمر الذي يؤكد عدم اتخاذ مصطلح «حكومة» في اللغة العربية من قبل هذه الدلالة المحددة على السلطة التنفيذية. (وذلك ما سيتأكد بدرجة أوثق عندما نأتي إلى المعنى الأصلي لكلمة – حكومة – في اللغة العربية قديما).

والجدير بالذكر أنه إلى العقود الأولى من القرن التاسع عشر لم يستخدم مصطلح «حكومة» في اللغة العربية لترجمة كلمة Government بل استخدمت مصطلحات أخرى، كما في الترجمة العربية لكتاب «الأمير لمكيافيلي عام ١٨٢٥ مقابل المصطلح الايطالي Gov-erno، وفي ترجمة الدستور الفرنسي عام ١٨٣٧ مقابل المصطلح الفرنسي Governement حيث لا نجد ذكرا لكلمة «حكومة» مقابل نظائرها الأجنبية في هذه الترجمات[٦].

ولعل أول مرة يستخدم فيها مصطلح «حكومة» في اللغة العربية للدلالة على السلطة السياسية التنفيذية الحاكمة كان في الترجمات العربية لبيانات الجنرالات الفرنسيين الحاكمين بمصر أثناء حملة نابليون بونابرت في الأعوام ١٨٠٠ – ١٨٠٢[٧] إلا أنه لم ينتشر كاصطلاح متعارف عليه إلا في وقت لاحق، حيث أخذ هذا المصطلح مع المشتقات الأخرى لمصدر «حكم» يستقر مع مرور الزمن على معنى السلطة السياسية الحاكمة ومفاهيمها المتصلة بها في كتابات المفكرين البارزين من أعلام النهضة، فقد عرّف الطهطاوي نظام الحكم الجمهوري عام ١٨٣٤م في (تخليص الابريز) بقوله : «طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية...ولكن لما كانت الرعية لا يصلح أن تكون حاكمة ومحكومة، وجب أن توكل عنهم من تختاره منها للحكم. وهذا هو حكم الجمهورية»[٨] كما عرفه خير الدين التونسي في (أقوم المسالك) بالقول : «الحكومة الجمهورية هي أن يكون الحكم مفوضا لمجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الرعية... الخ» [٩].

وهكذا استقرت هذه المشتقات لمصدر – حكم – في القاموس السياسي العربي الحديث بمعنى السلطة السياسية ونظامها وممارساتها ومؤسساتها. فوجدنا – عام ١٩٢٥م – كتاب الشيخ علي عبد الرازق في مسألة السلطة السياسية في الإسلام يتخذ عنوان «الإسلام وأصول الحكم : بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام»، وكذلك استخدام المصطلح ذاته من قبل المفكرين والمشايخ الذين ردوا عليه كالشيخ محمد الخضر الحسين والشيخ المفتي محمد بخيت

المطيعي[١٠] ولا يزال هذا المعنى السياسي السلطوي للمصطلح - ومشتقاته - سائدا في الاستعمال اللغوي العربي الحديث سواء في التواصل المجتمعي العام أو في التعبير العلمي - القانوني والدستوري والسياسي - حيث نجد على سبيل المثال في العنوان التفصيلي لكتاب الدكتور محمد فاروق النبهان الموسوم «نظام الحكم في الإسلام» الصادر عام ١٩٧٤ إيضاحا لمفهومه بأنه : «دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه»، ويتم تعريف «الحكومة» في الكتاب على أنها «السلطة الحاكمة التي تتولى حكم البلاد»[١١] وذلك بطبيعة الحال ما هو مصطلح وشائع ومتعارف عليه في مجمل الخطاب العربي الحديث وفي سائر الكتابات والبحوث السياسية العربية مما يخرج عن الحصر.

أصل معنى «حكم» في القرآن وأمهات المصادر :

غير أن الإشكالية الدلالية والمفهومية تنشأ من حقيقة أن هذا المعنى المحدد لمصطلح «الحكم» بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية لم يرد اطلاقا في الاستعمال اللغوي الأصلي لدى العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة المعتمدة، والأهم من ذلك كله انه لم يرد لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ولا في سائر المصادر الإسلامية الأولى. فقد وردت لمصطلح «الحكم» في تلك المصادر معان ومفاهيم كثيرة أخرى - كما سنوضح - ليس من بينها المفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثا سواء بتأثير الفكر الأوروبي السياسي ومفاهيمه ومصطلحاته أو بالتطور الدلالي الذاتي للمصطلح مع تغيرات الحياة العربية ذاتها.

قال تعالى : ﴿**يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا**﴾ (مريم : ١٢)، فليس معقولا ولا واردا في هذا النص القرآني الكريم تولية السلطة السياسية ليحيى وهو صبي. وانما أعطاه الله الحكمة والبصيرة والقدرة على تمييز الحق من الباطل منذ صغره، وهذا هو المعنى الأساسي لكلمة «حكم» في القرآن الكريم كما سيتضح. يقول ابن كثير في تفسيره للآية : «وآتيناه الحكم صبيا : أي الفهم والعلم والجد والعزم والاقبال على الخير... ،الاجتهاد فيه وهو صغير حدث... قال الصبيان ليحيى بن زكريا : اذهب بنا نلعب، فقال : ما للعب خلقنا... فلهذا أنزل الله «وآتيناه الحكم صبيا»[١٢].

وجاء في سورة آل عمران بشأن عيسى بن مريم : ﴿**ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة، ثم يقول للناس كونوا عباداً لي...**﴾ (آل عمران : ٧٩) والمعروف المؤكد دينيا وتاريخيا أن عيسى بن مريم عليه السلام لم يتول الحكم بالمعنى السياسي ولم تتضمن رسالته دعوة سياسية، والحكم الذي آتاه الله هنا مع الكتاب والنبوة هو الحكمة وتمييز الحق من الباطل كما آتى يحيى بن زكريا وغيرهما من الأنبياء والرسل، فقد : «جاء في القرآن عن الأنبياء جميعا

﴿أولئك الذي آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾ (الأنعم : ٨٩)، وأغلب هؤلاء الأنبياء، لم يحكم – بالمعنى السياسي – واما المقصود بالحكم أنهم أوتوا الحكمة»[١٣].

ووصف الله القرآن الكريم بأنه «حكم عربي» عندما قال :﴿وكذلك أنزلناه حكما عربيا...﴾ «الآية سورة الرعد : ٣٧».

ومن المجمع عليه إسلاميا أن وصف القرآن الكريم هنا بأنه «حكم عربي»، لا يعني كونه تعبيرا عن إقامة سلطة سياسية عربية، فهو كتاب الله المنزل هداية للعالمين جميعا، ولم يأت ليمثل حكما (بالمعنى السلطوي السياسي) لقوم دون قوم. وإنما القصد أن هذا القرآن حكمة إلهية ناطقة بلسان عربي محكم واضح في بيان، أو حسب ما عبر عنه ابن كثير في تفسيره : ﴿أنزلنا عليك القرآن محكما معربا... وفضلناك على من سواك بهذا الكتاب المبين الواضح الجلي﴾[١٤]. فالحكم هنا بمعنى إحكام القرآن معنى ومبنى في تعاليمه وفي عربيته المُحْكَمة المُبينة.

وفي الحديث النبوي : «الخلافة في قريش والحكم في الأنصار»[١٥] . ومن الواضح هنا أن «الحكم» هو المعنى المغاير في تقابله مع معنى الخلافة التي هي السلطة السياسية. فالأنصار لم يتولوا حكما (سلطة سياسية)، و«الحكم» الذي اختصوا به هو فقه الدين وعلومه، حيث يرى العلامة ابن منظور مصنف لسان العرب في تفسيره لمعنى هذا التعبير في الحديث : «خصهم بالحكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم...»[١٦] . فالحكم إذن هو الفقه بمعناه الواسع، أي «الحكمة» التي هي المقابل الإسلامي لمفهوم «الفكر» الباحث عن حقائق الأشياء وأحكامها في ميادين الحياة كافة، ومن هنا المقابلة في مضمون الحديث بين الخلافة التي هي السلطة وبين الحكم الذي هو التقويم الفكري، فالحكم – في المفهوم الإسلامي الأصلي – ليس هو السلطة (الخلافة) وإنما هو الفكر (الحكمة) الذي يوجه الحياة الإسلامية بعامة بما فيها الجانب السياسي.

وفي نسق النص القرآني بشأن مفردتي «الحكم» و«الحكمة» نجد أن كلا منهما تأتي بعد ذكر الوحي، أي «الكتاب» المنزل مباشرة، وتحل «الحكمة» محل «الحكم» حيثما لا يرد «الحكم» نصا.

ففيما مر بنا من آيات، وايات أخرى كريمة نجد التراتب النصي هكذا : «الكتاب والحكم والنبوة» (آل عمران : ٧٩، الأنعام : ٨٩، الجاثية : ١٦) فالحكم هنا يسبق النبوة ويلي الكتاب (= الوحي) مباشرة إذ لا تكمل النبوة دون حكم، أي دون بصيرة نافذة تميز بين الحق والباطل.

ويأتي النسق ذاته حيث تحل «الحكمة» محل «الحكم» وكأنها مرادف ينوب عنه : ﴿ويعلمكم الكتاب والحكمة﴾ (سورة البقرة : ١٥١) وعندما ترد «الحكمة» بعد الكتاب لا ينص على «النبوة» وكأنها متضمنة فيها – (راجع أيضا النسق والتراتب ذاته في : البقرة : ١٢٩

– البقرة : ٢٣١ – آل عمران : ٤٨ – آل عمران : ٨١ – آل عمران : ١٦٤ – النساء : ٥٤ – المائدة : ١١٠ – الأحزاب : ٣٤ – الجمعة : ٢).

وأحيانا يكتفي بـ «الحكمة» وحدها للتعبير عن هذه المفاهيم مجتمعة : **﴿قال قد جئتكم بالحكم، ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه﴾** (سورة الزخرف : ٦٣). ولعل ذلك ما جعل الإمامين الشافعي والطبري يعتبران الحكمة بمثابة السنة النبوية التي ألهمها الله سبحانه للرسول فيما لم يتنزّل به قرآن، كما سيرد بيانه في موضعه. غير أن الحكمة في مجمل المفهوم القرآني احتفظت بمعنى أعمّ : **﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾** (البقرة : ٢٦٩)، وذلك هو معنى الإصابة في القول والعمل.

هكذا فالحكم والحكمة في جميع هذه الآيات القرآنية المتواترة تعبير عن معنى الوعي الفكري الراسخ بمجمل الحقائق الالهية والكونية والإنسانية التي تتضمنها الرسالة وما يتطلبه هذا الوعي الموجّه للحياة من تمييز بين حق وباطل، وبين عدل وظلم.

التمييز بين «حكم» و«ملك» في القرآن الكريم :

أما عندما يشير القرآن الكريم إلى معنى السلطة السياسية التي كانت لبعض الأنبياء وغيرهم من الشخصيات التاريخية، فإنه لا يستخدم مصطلح «الحكم» وإنما يستخدم المصطلح السياسي العربي المتعارف عليه حينئذ بشأن سياسية الدول وهو «المُلك» كاستخدامه لسائر الألفاظ والمصطلحات العربية الأخرى في مواضعها، و«مما هو معلوم للكافة على سبيل القطع واليقين أن الشرع قد نزل كتابه ناطقا باللغة العربية... أي أن معاني الألفاظ من نفسها التي استعملها العرب في مجرى حياتهم، إلا ما استثناه الشارع بنقل معاني بعض الألفاظ من معنى لها عند العرب إلى معنى آخر لها في الشرع، وذلك كالصلاة والزكاة والبيعة» [17] ففي سورة البقرة : **﴿وقتل داود جالوت، واتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء﴾** (سورة البقرة : ٢٥١) فالملك هنا معنى متميز عن «الحكمة» ومرادفها «الحكم» (بمعناه القرآني).

وفي موضع آخر عن «ملك» داود **﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾** (سورة ص : ٢٠). ويؤكد ابن كثير هذا المعنى السياسي للملك في تفسيره : **﴿أي جعلنا له ملكا كاملا في جميع ما يحتاج إليه الملوك (فقد)... كان أشد أهل الدنيا سلطانا﴾** [18] .

وفي النسق الإصطلاحي القرآني ذاته : **﴿فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما﴾** (سورة النساء : ٥٤) وكرر «آتيانهم» ليميز عطاء الملك العظيم عن عطاء الكتاب والحكمة.

وعندما يتحدث القرآن عن ملك بلقيس في دولة سبأ يقول : **﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾** فقال «تملكهم» ولم يقل «تحكمهم» ولكل لفظة في

القرآن الكريم موضعها الدقيق ومعناه المحدد، بما لا يغني لفظ عن آخر و«أوتيت من كل شيء» متصل بما قبله «تملكهم» : «أي (أوتيت) من متاع الدنيا مما يحتاج إليه الملك المتمكن»[١٩] أما عندما يكون المعنى متصلا بحكم قضائي (غير سياسي) فإن القرآن الكريم يعود إلى مصطلح «حكم». إذ يذكر داود وسليمان – اللذين تحدث عن ملكهما في مواضع أخرى أوردنا بعضها – فيقول عنهما في سورة الأنبياء : **﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث، إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾** (الأنبياء : ٧٨) فالمسألة هنا لا تتعلق بممارسة السلطة السياسية وإنما بتحقيق العدالة في مسألة خلافية قضائية اختلف فيها قوم عبثت غنمهم بزرع آخرين، فكان لداود اجتهاد في قضائه لتعويض القوم المتضررين، وكان لسليمان اجتهاد آخر هو الأصوب (ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما) [٢٠] فهي مسألة قضائية قائمة على الفهم والتفهيم والعلم والحكم المتصل بالاجتهاد في تحقيق العدل. ووصف القرآن اجتهاد كل من النبيين في قضائه بأنه «حكم» ما أصاب منه وما لم يصب، ما أخذ به وما لم يؤخذ، وذلك بمعزل عما لهما من «ملك» سياسي ورد ذكره في مواضع أخرى (سور البقرة : ١٠٢ – ص : ٢٠). ويعبر القرآن الكريم أحيانا عن هذا المعنى للحكم القضائي بلفظ «الدين». فعن الزاني والزانية **﴿لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾** أي في حكمه، وكقوله في يوسف **﴿ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك﴾** أي أحكم الملك وقضائه[٢١].

وفي إطار المعنى القضائي للحكم كان خطاب الله سبحانه للرسول عليه الصلاة والسلام، عندما خاطبه في حكم مقدار الدية بين فئتين مختصمتين من يهود المدينة : **﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾** (المائدة : ٤٢) فالمسألة هنا هي حكم «بين» فئتين أو طرفين – كما في سائر أحكام القضاء – وليست حكما للطرفين معا بالمعنى المسياسي السلطوي، لأن بقية الخطاب تقول : فأعرض عنهم أي اتركهم وشأنهم وذلك ما لا يستقيم مع معنى ممارسة السلطة المقررة والنافذة علـى جميع مـن هـم تحت سلطانها، ويلاحظ بتواتر أن الفعل «أحكم» في القرآن الكريم يرد في أغلب الحالات بصيغة أحكم «بينهم» وليس بصيغة «أحكمهم» لانتفاء معنى التحكّم في مضمونه.

وهذا النوع من الحكم القضائي يتشارك في تقديره أحيانا أكثر من حاكم (= محكِّم) واحد كما في الآية : **﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾** (المائدة : ٩٥) فهو تحكيم ثنائي تقديري لا سلطة نافذة لجهة واحدة. وقد جاء أعرابي يسأل الخليفة أبا بكر لصديق في منزلة من هذا النوع وكان ينتظر منه أمرا قاطعا فإذا به يجده يشاور أحد أصحابه، عملا بقوله تعالى : **﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾**، فقال الأعرابي «أتيتك وأنت خليفة رسول الله أسألك، فإذا أنت تسأل غيرك. فقال أبو بكر : وما تنكر... شاورت صاحبي حتى إذا اتفقنا على أمر أمرناك به»[٢٢].

فالأعرابي هنا اختلط عليه الفارق الدقيق والهام بين الحكم أو التحكيم القضائي الذي ينشده، وبين الأمر أو القرار السياسي الذي هو لأبي بكر وحده بصفته خليفة المسلمين وهو خلط لا يزال قائما، بل اتسع أثره في عصرنا، وذلك بسبب عدم التدقيق في المعاني الأصلية للمصطلحات المحورية التي يدور حولها النقاش في هذه المسائل. وما يتطلب التمييز الدقيق أيضا أن هناك فارقا جوهريا عندما يتعلق الأمر بـ «حكم» إلهي أو نبوي موحى به : فهنا الحكم تندمج فيه صفة المعرفة الحقة والتقدير الصائب والقضاء العادل والتطبيق الناجز في وقت – معاً – بلا تفريق. أما عندما يتعلق الحكم باجتهادات البشر فذلك ما يتطلب التمييز بين الحكم وكيفية تطبيقه.

فمن الجدير بالملاحظة بشأن هذه الفوارق اللغوية الإصطلاحية بين ماض وحاضر، أن كلمة «حاكم» وجمعها «حكام» لم تطلق في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي وفي صدر الإسلام بعامة على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة أو الملك أو السلطان أو الأمير، كما نطلقها اليوم على«حكام الدول»، وإنما اختصت بالقاضي والقضاة وحدهم باعتبار أن المصدر «حكم» كما أسلفنا لا يعني إلا : «العلم والفقه والقضاء... والحكم : مصدر قولك حكم بينهم أي قضى»[٢٣] والحاكم – في لسان العرب – «هو القاضي»[٢٤].

الحكم هو القضاء :

وفي القرآن الكريم : **﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾** – (سورة البقرة ١٨٨).

والتفسير اللغوي النصي لهذه الاية الكريمة كما أورده ابن كثير : «ان قضاء القاضي لا يحل لك حراما ولا يحق لك باطلا، وإنما يقضي القاضي بنحو ما يرى وتشهد به الشهود والقاضي بشر يخطىء ويصيب...»[٢٥] فنرى أن «الحكام» تحولت إلى مفردها المعنوي «القاضي» وتم تفسير الآية كليا بناء على هذا الابدال اللغوي المتطابق.

وفي لغة الحديث النبوي والفقه يتطابق ويترادف «الحكم» و«القضاء» ومشتقاتهما دون أدنى تفريق ويستخدم الأئمة والرواة إحدى الكلمتين مكان الأخرى دون أي تحرز نظرا لتطابقهما المعنوي التام. ففي صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» هذا الحديث النبوي يعلق عليه ابن كثير في تفسيره بقوله : «فهذا الحديث يردّ نصا توهمه الناس من أن القاضي إذا اجتهد فأخطأ فله النار.. وفي السنن : القضاة ثلاثة قاض في الجنة وقاضيان في النار، رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل حكم بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى خلافه فهو في النار»[٢٦]. فنجد أن «قضى» و«حكم» يترادفان في النص بتطابق تام.

والحديث النبوي الواحد يرد بنصه في رواية بلفظ «الحاكم» ويرد في رواية أخرى بلفظ «القاضي» دون أي تغيير آخر في النص، حيث أورد الترمذي في سننه : «لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان»[٢٧] بينما أورده ابن ماجه في سننه : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»[٢٨] فليس الحاكم إذن إلا القاضي والفارق كبير بين حاكم سياسي – بلغة العصر – ينهى ويأمر وبين حاكم قضائي – بلغة القرآن والسنن – يبين وجه الحق في قضية شرعية.

والملاحظ أنه في أغلب النصوص القرآنية والنبوية، وبما يتعدى الحصر، نجد أن «الحكم» هو حكم «بين» الناس وليس حكما للناس. وذلك بما يتفق والمعنى الأصلي للحكم[٢٩] فالحكم (= القضاء) بين الناس هو تبيان لوجه العدالة والحق «بينهم» أما حكم الناس – بلغة العصر – فهو التصرف في شؤونهم من موقع السلطة والقدرة على فرض القرار السياسي.

الحكومة : إصدار حكم قضائي

وما ينطبق على «حكم» و«حاكم» ينطبق على «حكومة». فلفظ «حكومة» لم يرد في اللغة العربية اطلاقا بمعنى السلطة السياسية التنفيذية أو الجهاز الحاكم أو الهيئة الحاكمة إلا في القرن التاسع عشر، واستعمل بداية بهذا المعنى في الترجمات العربية لبيانات الجنرالات الفرنسيين بمصر أثناء حملة نابليون في مطلع القرن المذكور، كما تقدم.

أما «حكومة» في لغة العرب فتعني أصلا عملية «اصدار حكم قضائي» بما يقابل المصطلح القانوني الانجليزي adjudication[٣٠] أو تعني ببساطة عملية «التحكيم» التي قوم بها – مثلا – حكمان «ذوا عدل» حسب التعبير القرآني، لتقدير الجزاء على المحرم الذي يقتل صيدا في الحَرَم، وفي التوسط لحل خلاف ما بين طرفين بشأن التَعويض أو الدية لأحدهما من الآخر، أو بشأن أي خلاف آخر مهما صغر كخلاف الزوج وزوجته، أو كبر كالتحكيم الذي جري بين علي ومعاوية في مسألة الخلافة.

فعملية التقدير والتحكيم هذه التي يقوم بها حكمان كانت تسمى «حكومة» كما ورد مثلا في تفسير ابن كثير لقوله تعالى : **﴿فجاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾**[٣١].

والامام علي بن أبي طالب يستخدم مصطلح «حكومة» في حديثه واشارته بالتحديد إلى عملية «التحكيم» التي تمت بين أنصاره وأنصار معاوية بن أبي سفيان بعد معركة صفين عام ٣٧هـ وقام بها الحكمان أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص، فيقول ما نصه في نهج البلاغة : «وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي، لو كان يطاع لقصير أمر»[٣٢]. ويقول أيضا: «وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فأبيتم عليّ اباء المخالفين المنابذين»[٣٣].

فمن الواضح أن الأمام علي يقصد بالحكومة هنا عملية التحكيم التي تمت وساءت نتائجها ولو قصد بالحكومة ما نفهمه منها الآن، أي السلطة الحاكمة لكان يقصد نفسه ورجاله فهو حكومة ذلك الزمان بلغتنا... (وذلك ما لا يستقيم مفهوما في سياق النصين أعلاه) ويؤكد الشيخ محمد عبده، شارح «نهج البلاغة»، هذا المعنى للحكومة في كلام الامام علي بقوله في هامش النص : «الحكومة حكومة الحكمين : عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، وذلك بعدما وقف القتال بين علي أمير المؤمنين ومعاوية بن أبي سفيان في حرب صفين سنة سبع وثلاثين من الهجرة»[٣٤].

والثابت مما تقدم بيانه أن مصطلح «الحكم» وجميع مشتقاته مثل «حاكم» و«حكومة» في القرآن الكريم لا تحمل أي معنى من معاني «الحكم السياسي» الذي شاع في عصرنا، وهذا لا يعني أن القرآن لا يتضمن مفهوما ونظاما للحكم السياسي كما ذهب علي عبد الرازق ومن هم من رأيه. وكل ما في الأمر أن القرآن الكريم استخدم مصطلحا آخر لهذا المفهوم (السياسي) سنعرض له بعد قليل.

ولكن قبل الانتقال إلى تبيان هذا المصطلح الآخر المعادل لمفهوم السلطة السياسية في القرآن الكريم، لا بد من الايضاح أن مفهوم «الحكم» القرآني هو أعمق وأغنى بكثير - دينيا وقضائيًا وأخلاقيا ومعرفياً - من المعنى السياسي الذي انحصر فيه في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر.

الحكم والحكمة : فلسفة الإسلام

إن «الحكم» في القرآن الكريم بترادفه مع «الحكمة» التي هي : «عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم» كما ورد في شرح مادة «حكم» في لسان العرب[٣٥]، يمثل في الواقع الأمر جماع «فلسفة الإسلام» إذا فهمنا الفلسفة بأنها معرفة أصول الأشياء في حقائقها الأولى بموازينها ومقاديرها الحقيقية. وميزة «الحكمة الإسلامية» التي تتميز بها عن الفلسفة النظرية كونها «العلم النافع» أي العلم المرتبط بالعمل، ومن وحي هذا المفهوم الدعاء المأثور «اللهم انا نعوذ بك من علم لا ينفع».

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية): «يوشك أن يتفق اللغويون على أن عناصر الحكمة هي اتقان في العلم والعمل يمتنع معه الزيغ والفساد والجور، أو هي العلم الكامل النافع.. والحكم لا يختلف عن الحكمة اختلافا كبيرا. ويؤخذ أن ما وسم به العرب علماءهم من صفات الحكمة والحكم كانت تعبر عن معان متقاربة من العلم والفقه بما يفيد صلاحا للناس في أبدانهم، ويحقق معنى العدل والنظام بينهم...»[٣٦] ويضيف :

«والقران انما استعمل الحكمة والحكم وما إليهما في معانيها اللغوية أو في معان ذات نسب واتصال بها شديد»[٣٧].

ويفسر الطبري معنى «الحكمة» الواردة في القرآن الكريم بأنه «الاصابة» في القول والفعل... أي تحري الصواب بأقصى الطاقة – فيهما.: أي في العلم والعمل. وفي كتاب (العواصم من القواصم) لأبي بكر محمد بن العربي : «وليس للحكمة معنى إلا العلم، ولا للعلم معنى إلا العقل، إلا أن في الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته»[٣٨] فهي إذن خلاصة العلوم ومجمع فوائدها العملية.

ويبلغ من مكانة الحكمة لدى فقهاء الإسلام تفسير الشافعي لها في الآيات التي جمعت بين كلمتي «الكتاب والحكمة» بأن «الحكمة سنة رسول الله»، وفي تفسير مقارب له لدى الطبري : «الحكمة ما أوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن، وذلك السنة»[٣٩].

وأيا كانت التعريفات – وكلها مجمعة على أعطاء «الحكم والحكمة» في الإسلام مفهوما توجيهيا مكملا للوحي والرسالة – فإن ما يمكن استخلاصه من مجمل ذلك، أن «الحكم» في التحليل النهائي هو تلك المَلَكَة والبصيرة والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ – أي الاصابة في العلم والعمل كما فسر الطبري – على عدة مستويات :

١ – فهو تمييز الحق عن الباطل على المستوى الديني : العقيدي والقيمي والمبدئي.

٢ – وتمييز العدل عن الظلم على المستوى القضائي القانوني وسائر مجالات التعامل الإنساني والاجتماعي.

٣ – وتمييز الخير والفضيلة عن الشر والرذيلة على المستوى الأخلاقي.

٤ – وتمييز الحقيقة عن الوهم والزيف على المستوى المعرفي والعلمي والحِكَمي (= الفلسفي). ويلحق به تمييز الجمال عن القبح في مختلف صورهما المعنوية والحسية.

وذلك ما يقابل مفهوم : Value Judgement أي الحكم القيمي والتمييزي والتقديري.

وعندما «يحكم» الإنسان بهذا المعنى القرآني فانه لا يصدر أمرا تنفيذيا ولا يمارس سلطة وانما يعطي ويصدر تقديره وتقويمه للأشياء ويحدد مقاديرها ويزنها بموازينها الدقيقة، سواء في ميدان الاعتقاد، أو القضاء، أو الأخلاق، أو المعرفة. ولكن ماذا عن «الحكم» بهذا المعنى على المستوى السياسي؟ لا خلاف ان صاحب القرار السياسي (السلطان) بحاجة إلى عملية مشاورة وتقدير وتقويم – أي إلى حكم – قبل اتخاذ قراره السياسي وانفاذه. ولكن عندما ينتقل إلى

مستوى التنفيذ أي حين يأمر وينهي ويلزم الناس بسياسته، فإنه في هذه الحالة لا يستند فقط إلى التقدير والتقويم وإنما إلى الإلزام والفرض فهذا من طبيعة السلطة التي لا يمكن أن تحقق باقناع الجميع وإنما لا بد من وازع يزع الناس - كما يقول ابن خلدون - ولعلنا ندرك الفارق الدقيق والمهم بين «الحكم» القرآني بمعناه التقويمي والتقديري للأشياء، وبين «الحكم السياسي» في مفهومنا المعاصر عندما نتأمل في هذه الأحاديث النبوية : «من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر، فانه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية» و«من أطاع أميري فقد أطاعني». وهذا يعني أن متطلبات السلطة - حتى بالمعايير النبوية - تتطلب التزاما وإلزاما بالقرار السياسي وقت تنفيذه أيا كان «حكم» المعارضين أو الممتنعين أي تقديرهم بشأنه. فالمسألة هنا تتعدى الحكم التقديري والتقويمي للأشياء واختلاف الاجتهادات ووجهات النظر إلى الزام والتزام بتنفيذ القرار السياسي - على مسؤولية صاحبه وباجتهاده لكن بتنفيذ الجميع له وان كان «حكمهم» مخالفا لـ «حكمه» في تقويم القرار. وهذه ظاهرة قائمة حتى في المجتمعات الديمقراطية والبرلمانية، فعندما ينتهي النقاش والحوار، ويبدأ التنفيذ لا بد من التزام الجميع بـ «الأمر» الصادر أيا كان «الحكم» على حيثيات ومعطيات المسألة من قبل الأطراف المختلفة. وهذا يوصلنا إلى النظر في المصطلح الإسلامي لمفهوم السلطة السياسية التنفيذية.

المصطلح الإسلامي للسياسة :

يتضح للباحث من دراسات عدة أجريت في الآونة الأخيرة، أن المصطلح العربي الأصلي، والقرآني، والنبوي، وبالتالي الإسلامي العام، لمفهوم الشأن السياسي والسلطة السياسة - أي «الحاكمة» بلغتنا المعاصرة - كان «الأمر» وليس «الحكم»[٤٠].

إلا أن مصطلح «الأمر» بعكس مصطلح «الحكم» فقد معناه السياسي واحتفظ بمعناه اللغوي العام - بمعنى «شأن» جمع شؤون - بينما انتقل «الحكم من المعنى العام إلى الخاص. وهذا ملحظ دلالي سيمانتيكي مقارن جدير برصد علماء اللسانيات. وما يهمنا منه أن لفظ «الأمر» في الاسعمال العربي الأصيل هو المقابل - بتطابق تام - للفظ «الحكم» في استعمالنا المعاصر.

قال تعالى : **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** (سورة الشورى : ٣٨) ولم يقل «حكمهم». ومن الواضح أن الشورى تختص بالأمر أي الشأن الدنيوي العام بين المسلمين. أما «الحكم» بمعنى الوصول إلى الحق والحقيقة والعدل فلا شورى فيه لأنه يستند إلى شريعة ثابتة ومعايير قيمية ومعرفية مقررة لدى مرجعية الاختصاص بكل «حكم» في مجاله، من هنا لا مجال للاختلاف والتنازع في «الحكم» بهذا المعنى عندما يتقرر علي أي مستوى من مستوياته الإلهية، أو النبوية، أو القضائية : **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾** (سورة الشورى : ١٠). وكذلك ما «حكم به الرسول مما هو ليس من الشأن أي الأمر المتداول المشاع : **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا**

تسليما﴾ (سورة النساء : ٦٥)، ولكن بالمقابل فإن الله سبحانه يأمر نبيه : **﴿وشاورهم في الأمر﴾** (آل عمران : ١٥٩) ولم يقل «في الحكم» لأن «أمر» لا يُلزم المسلمون فيه بالتسليم إلا بعد المشاورة والاقناع فالشورى واردة في «الأمر» لأنه سياسة ومصلحة عامة، وغير مطروحة في «الحكم» لأنه غير خاضع للآراء والميول والمصالح. تقول بلقيس للملأ في مملكتها كما ينص القرآن الكريم : **﴿أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾** (سورة النمل : ٣٢) فلم تقل «حكما» لأنه «أمر» معروض بطبيعته السياسية لآراء الملأ من كبار القوم، والملأ يرد عليها بعد المداولة لتتخذ القرار : **﴿والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾** (النمل : ٣٣) فلم يرد أي ذكر لـ «حكم» ومشتقاته في هذ المداولة السياسية واتخاذ قرارها. وعندما ترد الاشارة في القرآن الكريم إلى تعارض الآراء وتصادمها بين المسلمين يكون التعبير القرآني «لتنازعتم في الأمر» — لا الحكم — (سورة الانفال : ٤٣ سورة آل عمران : ١٥٢) وعندما يشير القرآن إلى أصحاب السلطة والقرار النافذ في المجتمع الإسلامي فهم : **﴿أولو الأمر منكم﴾** (النساء : ٥٩) و«منكم» في هذه الآية الكريمة ذات مدلول سياسي معبر : أي الذين برزوا منكم وظهروا من بينكم لتولي أمركم وشؤونكم فذلك شرط الإمارة السياسية. أما أصحاب «الحكم» المختصون به فليس من الضروري أن يكونوا من القوم أنفسهم، بل الأدعى للعدل والصواب كونهم من غير القوم الذين ينطبق عليهم الحكم. ويؤكد ابن منظور في (لسان العرب) هذا المدلول السياسي للفظة الأمر ومشتقاتها حيث يقول : «الأمير : الملك لنفاذ أمره... والمصدر الأمرة والامارة»[٤١].

وقد تناول الدكتور محمد عمارة في مبحث دقيق مصطلح «أمر» ومشتقاته في المصادر الإسلامية الأصلية المعتمدة، نورد هنا أبرز خلاصاته ونتائجه بما يؤكد معناه المذكور، حيث نجده يقرر : أن مصطلح (الإمارة) ولقب (الأمير) كانا مستخدمين ومعروفين في أدب السنة النبوية قبل نشأة نظام الخلافة. ففي الدولة الإسلامية على عهد الرسول، كانت هناك (إمارة) في الجيوش وعلى المدن والأقاليم، وكان هناك بالتالي (أمراء)، وفي الحديث :

«... من أطاع أميري فقد أطاعني» وفي حديث آخر : «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر..» وفي حديث ثالث يقول الرسول صلى الله عيه وسلم لعبد الرحمن بن سمرة : «لا تسأل الإمارة فإنك أن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها».

وكما يقول ابن خلدون، فلقد كانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير... وقد كان الجاهليون يدعون النبي «أمير مكة وأمير الحجاز». (فإذن هناك اجماع على استعمال مصطلح الأمير في السنة المروية، لأنه كان حقيقة واقعة في الدولة على عهد الرسول.... (و) الذي ردّ به (= أبو بكر) على قول الأنصار :

«منا أمير ومنكم أمير» هو قوله : «إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش». فقد كان مصطلح (الأمر) هو المصطلح الذي أطلق القرآن على ما نسمي الآن بـ (الامامة) ومن ثم اسخدمه أبو بكر في اجتماع السقيفة في الرد على الأنصار، كما استخدم الأنصار مصطلح

(أمير) ولم يقولوا (إماماً) ولا (خليفة) لأن السياسة كانت هي الأمر، وهذا الأمر – على عكس (الدين) – فيه الشورى وأعمال البشر للفكر والرأي واتخاذ القرار، بينما (الدين) فيه إسلام الوجه والامتثال التعبدي لأن مصدره الغيب ووحي السماء»(٤٢).

والجدير بالملاحظة أنه من منطلق هذا المفهوم والمدلول لـ «الأمر» أصبح مصطلح «أمير المؤمنين» يمثل أشيع وأثبت لقب للرئيس السياسي الأعلى في الدولة الإسلامية – منذ أن اصطلحه عمر بن الخطاب إلى زمن طويل في التاريخ الإسلامي – «ولذلك لقب عمر بن الخطاب نفسه، ولقب الخلفاء من بعده، بلقب أمير المؤمنين لا حاكمهم»(٤٣).

ويرى د. عمارة : «أن عمر بن الخطاب كان واعيا بالفروق بين الألقاب التي تطلق علي صاحب السلطة العليا في الدولة – فهو في مواطن كثيرة يرفض لقب (ملك).. وقد اختار لقب «أمير المؤمنين» على لقب (خليفة رسول الله)، لأن هذا اللقب كان أكثر تحديدا في التعبير عن الطبيعة الدنيوية لهذا المنصب، وأكثر بعدا عن الظن بأن لصاحبه سلطة دينية مثل تلك التي كانت للرسول عليه الصلاة والسلام... كما أن لقب (أمير المؤمنين) كان الأكثر دلالة على من له سلطة الحرب ورئيس الإدارة المدنية بعامة»(٤٤).

ولغلبة المدلول السياسي (الأمري) لهذا المصطلح نجد أن الدعوات والحركات الدينية التي تتخذ لقب «الامام» لقائدها أثناء المعارضة والثورة، سرعان ماتطلق عليه لقب (أمير المؤمنين) عندما تتولى السلطة كما حدث في تاريخ العلويين والعباسيين والفاطميين وذلك لتأكيد شرعيته السياسية القائمة (٤٥). «وفي المفاوضات بين الحسن ومعاوية يكتب إليه معاوية يقول : ... فادخل في طاعتي ولك الأمر من بعدي»(٤٦).

ولم يجرؤ – إلى زمن طويل – أي منافس للرئيس السياسي الأعلى في الدولة الإسلامية (الخليفة) على تلقيب نفسه بـ «أمير المؤمنين» إلا عندما تدهورت مكانته تدهورا كبيرا. إلا أنه لأهمية الرمز السياسي لكلمة «أمير» فإن أمراء الجيوش والسلاطين المتغلبين اتخذوا لقب «أمير الأمراء» تأكيدا لأولوية منصبهم السياسي بين بقية الأمراء وبعد «أمير المؤمنين» مباشرة.

وبقي «أمر» ومشتقاته إلى العهد العثماني مصدرا للنسبة إلى الحكومة والدولة. فأطلقت صفة «الأميري» التي حرفت فيما بعد إلى «الميري» على الأراضي والممتلكات والإدارة الحكومية الرسمية وكذلك على خزانة المالية العامة وصارت تعني كل ما هو ملكية «عامة» و«رسمية» و«حكومية»(٤٧).

وبايجاز : «ذلك هو المصطلح الذي استخدمه القرآن وشاع في الأدب السياسي منذ زمن صدر الإسلام، وقبل أن يشيع مصطلح (الامامة) في كتابات الفرق الإسلامية في هذا الموضوع(٤٨)» ويجب أن نضيف إلى ذلك : وقبل أن يشيع أيضا مصطلح «الحكم» و«الحاكمين» و«الحاكمية» بهذا المعنى في الاستعمال الحديث والمعاصر.

تعليل هذا التغير الدلالي :

أما إذا أردنا البحث في تعليل ظاهرة هذا الشيوع، أي تحول معنى الحكم إلى معناه السياسي المعاصر وحلوله محل المصطلحات الأخرى بأسباب ذاتية نابعة من طبيعة المجتمع العربي وتاريخيته، وبما يتعدى التفسير الآحادي لتأثر الفكر العربي الحديث بالمؤثرات الأوروبية في المفاهيم السياسية – كما ورد في إشارات سابقة – فإنا نجد عاملين منفصلين كان لكل منهما في تقديرنا تأثيره الخاص في التحول بمفهوم الحكم إلى معناه السياسي السلطوي الشائع.

العامل الأول : يتعلق بالدور التاريخي للحكم والتحكيم في نشوء السلطة السياسية الموحّدة في التاريخ العربي، بما يتعدى الدور التقليدي للمحكمين والتحكيم بالمعنى التقليدي المتعارف عليه، من حيث كونه «فتوى» قانونية يؤخذ أو لا يؤخذ بها.

فقد كان لعملية التحكيم (= الحكومة باللفظ والمعنى الأصلي) دور رفيع مهم ومتميز في آلية العلاقات القبلية بين العرب، وفي تطويرها إلى وئام الجماعة ثم وحدتها.. فالحكَم Arbiter هو ذلك الشخص غير المنحاز وغير المنتمي إلى أية قبيلة من القبائل المتنازعة والداخلة في عملية التحكيم، طلبا منها لحل مشترك مقبول من جميع الأطراف. وغالبا ما احتاجت القبائل إلى مثل هذا الحل لكثرة نزاعاتها ويتطلب أن يكون هذا «الحكَم» عادة «غريبا» عن المجتمع القبائلي المحلي الذي يقوم بدور الحكم والمحكم فيه، لكن يشترط فيه أن يكون ذا أصل شريف في نسبه الأصلي وأن يكون متمتعا بالحكمة والدراية وسعة الصدر والتسامح والخلق المترفع عن الصغائر، بالاضافة إلى اتصافه بصفة في غاية الأهمية في مجال التواصل بين الأطراف المختلفة وفي اقناعها بنتائج التحكيم، ألا وهي صفة الفصاحة والبلاغة وامتلاك «فصل الخطاب» أي القول الفصل الجامع بين رجاحة الفكر وطلاقة اللسان في عرض حيثيات التحكيم والحكم. ولهذا نلحظ صلة عضوية في نسق اللفظ القرآني بين الحكمة وفصل الخطاب : ﴿**وآتيناه الحكمةوفصل الخطاب**﴾ (سورة ص : ٢٠).

والرسول ذاته، صلوات الله عليه، بدأ المرحلة المدنية من الدعوة بصفته حكَما ومحكّماً في الخلافات والنزاعات بين قبيلتي الأوس والخزرج في المدينة المنورة، يعيد بينها الوئام والسلام تمهيدا لتوحيدها في بوتقة الجماعة والأمة وكذا في التقريب والتحكيم بينهم وبين المهاجرين حيث توافرت فيه عليه السلام الفضائل والميزات المثلى للحكَم التي ذكرنا: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ (سورة النساء : ٦٥). بل أن الفئات المتنازعة من اليهود قصدته طلبا لتحكيمه فيما بينها.

ومن وحي تقاليد هذه المكانة الرفيعة للحكَم والتحكيم، فكر العرب المسلمون بعد معركة

صفين بين علي ومعاوية في آلية التحكيم أو مؤسسته بعد أن استعصى الأمر على «أمراء» المؤمنين و«أمراء» السياسة، وتطلب حكاما ومحكمين من نوع آخر فوق نزاع السلطة وأطرافها، ليأتوا بـ «الحُكْم» الذي يخضع له «أمر» الأمراء.

وهذا الملحظ - بشأن دور الحكم التحكيم في آلية تطوير العلاقات القبلية إلي كيان سياسي يجمعها ويتجاوز - بالتوحيد - تعدديتها، يقودنا إلى مفصل هام في استكشاف طبيعة العلاقة بين ظاهرة التحكيم وكيفية تحوله إلى قيادة سياسية ذات سلطة آمرة ونافذة، في المجتمعات القبلية عندما تصل إلى مرحلة النزوع لوحدة أكبر سواء كانت من العرب أو سواهم ممن هم في مثل وضعيتهم المجتمعية. (الأمر الذي يفسر لنا لماذا حدث هذا التطابق في الذهن العربي بين مفهوم الحكم كقضاء وتحكيم ومفهومه كحكم سياسي).

وإذا كانت القيادة النبوية في المدينة المنورة قد انتقلت من دور الحَكَم والتحكيم إلى دور القيادة الكاملة - في شؤون الدين والدنيا - بحكم الطبيعة المتميزة لشخصية النبي الكريم بصفته رسولا من ربه يقتضي الإيمان بدعوته قبول تحكيمه كأمر وقرار سياسي وكحكم ديني وقضائي في الوقت ذاته دون تمييز بين الجانبين لخصوصية طبيعية القيادة النبوية الاستثنائية التي لن تتكرر بعد ختام النبوة (فلا وربك... الاية).

فإن الواقع التاريخي لبعض المجتمعات العربية والإسلامية يشير أيضا إلى إمكانية أن يتحول الحكم بين القبائل - في غير حالة النبوة - من دور التحكيم المحايد غير المدعوم بسلطة نافذة إلى دور الحاكم السياسي - بالمعنى المعاصر - ملبيا حاجة تلك القبائل إلى وحدة سياسية أرفع تتجاوز خلافاتها الكيانية الصغيرة وصراعات أمرائها المحليين لدمجها في كيان أكبر.

وربما كانت حالة المغرب الأقصى منذ العهد الادريسي في صدر الإسلام إلى العهد العلوي في مطلع العصر الحديث أبرز مثال على إمكانية تحول الحَكَم القائم بدور التحكيم بين القبائل - بنسبه الشريف وتميّزه المناقبي إلي دور الأمير أو السلطان - بالمعنى السياسي الكامل - عندما يتطلب التحول المجتمعي هذا الانتقال من التعددية القبلية إلى وحدة أكبر للأمة والجماعة(٤٩)..

هذه الآلية المفصلية - إذن - يمكن أن تكون أحد التفسيرات التي يمكن طرحها وتقديمها لتفسير هذا التغيّر والتطور الدلالي لمفهوم الحكم في الإسلام بين المعنيين العام (= الحكمي التحكيمي القضائي) والخاص (الأمري السلطوي السياسي).

أما العامل الثاني في تعليل هذا التغير الدلالي فهو في تقديرنا عائد إلى الاعتبار التالي :

يبدو أن تقلص المفهوم الدائري الواسع للحكم - بمفهومه القرآني المعرفي والتقييمي المندمج في معنى الحكمة - لينحصر مع تتابع العصور في معنى الحكم السياسي الضيق مرجعه

إلى أن السلطة التاريخية في المجتمع العربي والإسلامي انكرت جميع أنواع التقييم والتقدير و«الحكم» على الأمور في نواحي الحياة كافة بحيث غدا كل «حكم» – أي تقدير وتقويم – لأي شيء، دينياً كان أو قضائياً أو معرفياً أو اجتماعياً، هو «حكمها» الذي تفرضه من موقع احتكار السلطة وليس «حكم» المعنيين بالأمر، فلم يعد لأية جهة أخرى في المجتمع «حكمها» الخاص بها في مجالها وإن الحكم كله هو حكم السلطة – السلطة وحدها – وهكذا أدى هذا التطور الانتكاسي والارتدادي إلى ضمور معنى «الحكم» القرآني – الذي ارتبط بالمعرفة الكونية العليا وبالكتاب الموحى به وبالنبوة، والذي يشمل تقدير وتقييم مختلف مراتب الحياة والحقيقة والوجود، ليتقلص في معنى «الحكم السياسي السلطوي» وحده. وما التغيرات الدلالية (السيمانتيكية) للمفردات اللغوية إلا انعكاس وتعبير لتغير المفاهيم المجتمعية التي ترمز اليها. فذلك إذن تغير مجتمعي مفهومي فرض نفسه في واقع المجتمع والتاريخ فانتقل إلى واقع اللغة من مفهوم «الحكم» هو المرادف للكتاب والنبوة إلى «حكم» لا يدل إلا على التحكم والسلطة.

أما إذا أردنا أن نوجد صلة مفهومية منطقية في المصطلح السياسي الإسلامي بين «حكم» و«أمر» بمعناها القرآني والعربي الأصلي، فلا مندوحة من الاستنتاج أن «حكم» يعني حكم الشورى – أي تقدير وتقييم أهل الشورى والحل والعقد لمسائل السياسة وكيفية معالجتها – بينما يتصل «أمر» بمفهوم القرار التنفيذي عندما تنتقل المسألة «المُحكّمه» لدى الهيئة التمثيلية الشورية إلى السلطة التنفيذية الآمرة لتتخذ بشأنها القرارات التطبيقية والاجراءات العملية الملزمة. «فالحكم الاسلامي» – إذن – إذ أردنا الرجوع إلى معناه الأصلي هو حكم الشورى في مداولاتها وتقييماتها وتقديراتها لقضايا السياسة، وليس «حكم» رجل أو رجال السلطة، إذ ليس لهم «حكم» وإنما هو الأمر والقرار، أما الحكم فهو حكم الله في الوجود وحكم الجماعة في شؤونها. وذلك مؤداه أن «الحكم» في السياسة هو للجماعة، بشرع الله، أما الحكم الذي اختص به سبحانه فهو حاكميته في كونه وخلقه. وليس هو الحاكمية السياسية التي أوكلها للجماعة، ولا بد من التمييز بين المفهومين عندما يقال: «الحاكمية لله».

مصطلح «الحاكمية» لغة ومفهوما:

ومن خلفية الالتباس الدلالي، الذي بسطناه، لمفهوم «حكم» بين أصله اللغوي – القرآني وبين مصطلحه السياسي والشائع في العصر الحديث، يأتي اشتقاق وشيوع مصطلح «الحاكمية» من حكم وحاكم – في الخطاب الديني السياسي المعاصر، – وعلى الأخص في فكر الجماعات الدينية المحافظة – ليؤدي إلى لبس جديد أوسع من السابق في فهم المعنى الدقيق المقصود بهذه الصياغة الاصطلاحية المحدثة وفي فهم المصدر الأصلي الذي اشتقت منه.

ويعود بدء صياغة هذا المصطلح إلى مفكر إسلامي لا تمثل اللغة العربية لغته الأم أو لغته

الأولى هو الداعية الباكستاني المرحوم أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ – ١٩٧٩) الذي وان كان متميزا باطلاع عميق غير منكور على الثقافة الإسلامية إلا أنه – في صياغة هذا المصطلح – لم يلتزم مصطلحات الأصول الإسلامية والعربية التي لم يتضمن أي منها هذه الصياغة الاشتقاقية غير المعتمدة أو المألوفة لا بالمعنى اللغوي العام ولا بالمصطلح الإسلامي الشرعي الخاص.

ومصطلح «الحاكمية» من الناحية اللغوية الصرفية مصدر صناعي من اسم الفاعل «حاكم» لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء لدلالة على صفة فيه كما صيغ اسم «عالمية» من «عالم» و«جاهلية» من «جاهل» و«فاعلية» من«فاعل»، فصيغت «حاكمية» من «حاكم».

إلا أنها صيغة لم تكن مألوفة – اشتقاقا من جذر «حكم» – في الاستعمال اللغوي أو الشرعي أو الفكري من قبل ولم ترد تحت مادة (حكم) في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب أو الصحاح مثلا. والمصدر الصناعي في اللغة العربية بعامة الذي قيست عليه هذه الصياغة – لم ينتشر إلا بعد أن «أكثر منه المولدون في اصطلاحات العلوم وغيرها بعد ترجمة العلوم بالعربية» كما يقرر العلامة الشيخ مصطفى الغلاييني(٥٠) هذا كما لم يتضمن كتاب الدكتور ابراهيم السامرائي المخصص للاحاطة بالمصطلح الإسلامي أي ذكر لهذه الصيغة (٥١).

أما من الناحية الشرعية والفكرية والإسلامية، فإن الشيخ حسن الهضيبي، المرشد العام الأسبق لجماعة (الاخوان المسلمين) يوضح في رده علي المودودي ضمن كتابه (دعاة.. لا قضاة) : «ان لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم ولا في حديث من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام.. والغالبية العظمى (من مردديها) تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقة مراد واضعيه الا عبارات مبهمة سمعتها عفوا هنا وهناك، أو القاها إليهم من لا يحسن الفهم أو يجيد النقل والتعبير... وهكذا يجعل بعض الناس أساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص من كتاب الله أو سنة الرسول .. أساسا من كلا م بشر غير معصوم وارد عليه الخطأ والوهم»(٥٢).

وعندما يقول الهضيبي : «هكذا يجعل بعض الناس أساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص.. فإنما يشير إلى حقيقة كون «الحاكمية» قد أصبحت الفكرة المحورية في فكر أبي الأعلى المودودي وحركته ثم تبناها المرحوم سيد قطب (١٩٠٦ – ١٩٦٦) في المرحلة الأخيرة من حياته وهو لا يزال في السجن لتصبح (= الحاكمية لله) شعار تيار عريض من أنصاره وتلامذته في مصر والعالم العربي.

يقول د. محمد عمارة في كتابه القيم علميا الموسوم : (أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية) : «ان الحاكمية هي مفتاح فهم المودودي. ونحن لن نستطيع فهم الجديد الذي انفرد

به عن سابقيه من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة إذا لم نفهم مفهومه للحاكمية» فمبحث الحاكمية في فكر المودودي هو لب المباحث، وهو مصدر اعجاب المعجبين، ومبعث غلو المغالين ومنبع سخط الساخطين أو اشفاق المشفقين من الذين يدركون حجم التأثير الفكري للرجل في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة، ومن هنا كان هذا المبحث أهم المباحث وأخطرها[٥٣].

وقبل التطرق إلى محاولة إيضاح وإيجاز ما قصده المودودي بالحاكمية، لابد من الإشارة إلي أن الرجل فكّر في المصطلح ومفهومه، وهو يضع بإزائه المصطلح والمفهوم الانجليزي : Sov-ereignty [٥٤] الذي يحمل معنى سياسيا – قانونيا ودستوريا – في الأساس ويعني علي وجه التحديد : السيادة العليا أو السلطة العليا المطلقة لدولة من الدول على صعيد العلاقات الدولية.

ومن منطلق هذا المفهوم Sovereignty، ذهب المودودي إلى أنه فيما يتعلق بالإسلام، فإن الله تعالى لم ينسب هذه الصفة السيادية المطلقة(= الحاكمية) إلا لذاته، ولم يلحقها بأي سلطة دنيوية أيا كانت مثلما نسبت في المفهوم الأوروبي الغربي للملوك والأمبراطوريات والدول أو البرلمانات ومجالس السيادة. ففي القرآن الكريم تمت الاشارة إلى الانسان – بكافة سلطاته – على أنه «خليفة» الله أي وكيل أو نائب. ولايضاح ذلك وضع المودودي أزاء مفهوم (الخلافة) الإسلامي هذا المصطلح السياسي الغربي : Vicegerency[٥٥] أي الوكالة أو النيابة عن الله. أما مصطلح الحاكمية فاعتبر أنه مرادف للألوهية والربوبية، وبعبارة أخرى فإن «لفظ إله واصطلاح الحاكمية هما اسمان لحقيقة واحدة»[٥٦].

والمودودي بهذا المفهوم للحاكمية يكون قد : «جرد الإنسان – كما يقرر د. عمارة – من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ، فردا كان هذا الإنسان أو جماعة، بل وحتى الأمة، وعندما اعترف بخلافته عن الله، نفي أن تكون الخلافة هي الحاكمية، فاستمرت عبارته هذه تجرد الإنسان من كل ظل لـ «الحاكمية» وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية، كما في الدينية والطبيعية وفي شؤون الإنسان الاختيارية، كما في الجبرية، لأن لفظ «إله» واصطلاح (الحاكمية) كما قال – هما اسمان لحقيقة واحدة»[٥٧].

وبلا جدال، فإن جميع المؤمنين بالله عامة، والمسلمين خاصة، يسلمون بأن الحاكمية هي لله سبحانه في جميع شؤون خلقه وغيبه، وفيما شرع لعباده من نهج وأحكام، ولكن طرح المودودي للمسألة على هذا النحو، وبما يصادر الدور الإنساني المشروع إلهيا وإسلاميا في خلافة الأرض واعمارها، وتولي السلطة السياسية عليها، وممارستها بنهج الشورى النابعة من الارادة العامة للأمة، وبما أعطى الله للإنسان من تخيير محدود ومسؤول في أعماله وأفعاله تتحقق بمقتضاه عدالة الجزاء الإلهي ثوابا أو عقابا، نقول ان هذا الطرح قد جدد اللبس بين مفهوم «الحكم» الإلهي ومفهوم «الأمر» المتروك للإنسان في تسيير شؤونه العامة وفي مقدمتها الشأن أو «الأمر» السياسي، كما عرضنا في هذا البحث.

فإذا كانت «الحاكمية» مشتقة من مفهوم «الحكم» القرآني – وهي كذلك بلفظها وباستشهادات واقتباسات دعاتها من القرآن الكريم[٥٨] – فإن من الحكم – في القرآن – ما هو لله وحده : ﴿إن الحكم إلا لله﴾ – (يوسف – ٤٠) ومنه ما هو لأنبيائه ورسله : ﴿أولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾ (الأنعام – ٨٩)، ومنها ما هو للقائمين به من البشر كالقضاة والحكام هم في معناهم : ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء – ٥٨).

وإذا كانت الآية الأولى «أن الحكم إلا لله» تمثل مستند «الحاكمية لله» وحده فإن الآية الأخيرة «وإذا حكمتم بين الناس....الآية» تدل من وجه آخر على أن الله سبحانه أوكل قدرا من «الحاكمية» للإنسان المسؤول ليحقق العدل بشرع الله في هذا العالم، بكل ما يعنيه العدل من توازن وتناسب وتناسق في مراتب الوجود.

ولا بد من الإشارة إلى أن المودودي في مواضع أخرى من كتاباته لم يتمسك تماما بذلك المفهوم المطلق أو الإطلاقي للحاكمية فبعد أن نفى : «أن يكون للإنسان حظ من الحاكمية إطلاقا، أو قيد ذرة من سلطات الحكم أو حتى حق تنفيذ الحكم فضلا عن سن القوانين، عاد الرجل فقرر أن في خلافة الإنسان عن الله معنى الحاكمية والسلطان، وأن هناك حاكمية شعبية مقيدة تجعل الإنسان حاكم الأرض نيابة عن الحاكم الأعلى وهو الله»[٥٩].

إلا أن ما شاع عنه لدى الغالبية من مشايعيه – إسلاميا وعربيا – هو الفكرة الأولى التي تبدو فيها : «حكومة الإسلام ودولته (ثيوقراطية)، الأمة فيها مجردة تماما من جميع السلطات والسلطان»[٦٠].

والوقع أن فكرته – التي اتخذت شعار – الحاكمية لله – وصلت إلى العالم العربي – ومصر خاصة – بعد أن تم تجريدها من ظروفها وملابساتها التاريخية والسياسية التي نشأت فيها بشبه القارة الهندية في عهد الاحتلال البريطاني. فقد كان الهندوس يرفعون شعار (السيادة للأمة) و(الأمة مصدر السلطات)، فكان الرد الإسلامي عليهم متمثلا في شعار المودودي (الحاكمية لله)[٦١] وهذا ما يفسر لنا لماذا ربط المودودي وقابل بين الحاكمية الإلهية في الإسلام وبين مفهوم السيادة Sovereignty الذي كان مطروحا لدى الطرف الآخر، إلا أنه – في خضم هذه المواجهة السياسية والفكرية – مزج بين المفهوم الإلهي لـ «الحكم» والمفهوم السياسي الإنساني لـ «الأمر» ولم يميز كما هو متعارف عليه في المفاهيم الإسلامية الأصولية ذاتها حسبما تبين. وذلك ما وقع فيه سيد قطب أيضا عندما تبنى فكرة (الحاكمية) بمفهومها الإطلاقي منذ أن أصدر كتاب (معالم في الطريق) الذي يمثل منعطف التحول في فكره من طور الاعتدال إلى طور التشدد، وهو تشدد لا يمكن فهمه أيضا إلا في ضوء الظروف الصعبة الخاصة التي مر بها سيد قطب وبعض جماعته من «الاخوان» في سجون الثورة منذ ١٩٥٤ إلي بداية الستينات[٦٢].

«ان الحكم إلا لله» أي الحاكمية لله.. تلك هي الخلاصة، شعاع الضوء في ظلام الحيرة والسجن...لقد آمن سيد قطب أن الذين سجنوه، وعذبوا رفاقه، نسوا الله ولم يعودوا يعبدونه... أصبحوا يعبدون السلطة والنظام والبشر. وهذا في رأيه.. شرك وجاهلية»[٦٣].

ومن تضخم إحساس سيد قطب بسيادة الجاهلية الحديثة وحاكميتها جاء طرحه الاطلاقي – بالمقابل – للحاكمية الإلهية، هكذا انحسم لديه الأمر في (معالم في الطريق) : «إن العالم يعيش اليوم في جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله على الأرض، وعلي أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، أنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابا... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة..»[٦٤]

والنتيجة المنطقية لهذا الموقف ما يوحي به السياق العام للكتاب : «لا يمكن التعايش بين حاكمية الله وحاكمية البشر (كما لا يمكن التعايش بين الخير الشر، والحق والباطل)، ولا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر»[٦٥].

ان الاحتجاج الشديد علي استبعاد التعاليم والشريعة الإسلامية عن توجيه الحياة بعامة، والحياة السياسية خاصة، من قبل الاتجاهات والانظمة العصرية أمر يمكن فهمه وتقديره لدى الدعاة والمفكرين الإسلاميين، غيرأن الإشكالية المفهومية – الفكرية والعملية – تبدأ عندما يقع المزج والخلط بين حكم الله المتمثل في كتابه وسنة رسوله، وبين ما للجماعة وقادتها من دور في التفسير والتقدير والتقرير الاجتهادي بما يحتمل الصواب والخطأ. إذ أن حكم الله – بعد ختام النبوة– لم يعد وحيا يوحى وانما هو أحكام مكتوبة ومقررة تفسرها أفهام البشر وتنفذها قدراتهم، وقد نُسب للامام علي قوله : «القرآن خط مسطور... لا ينطق وانما ينطق به الرجال» وذلك بعد رفع المصاحف على أسنة الرماح. وشبيه به القول المأثور: «إرادة الله تقول الحق ولكن على ألسنة الرجال»[٦٦]. وبقدر ما للبشر من دور وفهم في هذه الحدود،فإنهم يتحملون مسؤوليتهم صوابا أو خطأ ولا يمكن نسب ذلك إلى (الحاكمية الإلهية) إلا بقدر ما تُستلهم ويهتدى بها مع عدم استبعاد الخطأ في الاجتهاد البشري لدى العمل على تطبيقها، ولهذا جاءت أوامر الله وتعاليم الرسول لأولي الأمر لتحري العدل والصواب قدر الإمكان مع عدم الاصرار علي تبرئة النفس المعرضة للخطأ : **﴿وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي﴾** (يوسف – ٥٣).

ومن هنا كان اعتراض «لجنة الفتوى بالأزهر» في حينه على طرح سيد قطب عندما قالت : «ما معنى الحاكمية لله وحده؟ هل يسير الدين علي قدمين بين الناس ليمتنع الناس جميعا عن ولاية الحكام.. ان القرآن نفسه يعترف بالحكام المسلمين ويفرض لهم حق الطاعة علينا، كما يفرض عليهم العدل فينا، والاسلام نفسه لا يعتبر الحكام رسلا معصومين من الخطأ بل افترض لهم أخطاء

تبدر منهم وناشدهم أن يصححوا أخطاءهم بالرجوع إلى الله وسنة الرسول، وبالتشاور في الأمر مع أهل الرأي من المسلمين. ومن المقررات الإسلامية أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»(٦٧).

فتلك هي المسألة : «إن الدين لا يسير على قدمين بين الناس» و «ان الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ولذلك لا بد للناس – كما قال – الامام علي بن أبي طالب – من أمير بر أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل...»(٦٨).

وهذا ما يعيد المسألة إلى بدايتها في صدر الإسلام – بالإشكالية ذاتها والمنطق ذاته – عندما رفع الخوارج مقولة (لا حكم إلا لله) احتجاجا علي تحكيم الحكمين في الظاهر ورفضا لسلطة الحاكمين – علي ومعاوية– في الواقع. وكانت المواجهة تنطوي، كما تنطوي اليوم، علي الخلط وعدم التمييز بين «الحكم» الذي هو لله وبين «الأمر» الذي هو من مسؤولية الإنسان القائد والجماعةالسياسية.

والواقع أن الإمام علي قد أدرك بجلاء هذا اللبس في شعار الخوارج (لا حكم الا لله) وفنده من واقع فهمه العميق لحقائق الإسلام بالتمييز ذاته الذي ننشده هنا بين مفهوم الحكم ومفهوم الأمر والإمارة عندما قال : «كلمة حق يراد بها باطل! نعم أنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون : «لا إمرة إلا الله، وانه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر...(٦٩) فإذن تلك هي المسألة : أن الامرة والامارة السياسية هي من مسؤولية الإنسان في الجماعة بعد تأكيد الحكم والحاكمية لله سبحانه دون خلط بينهما. ولا بد من عودة وتصحيح للمصطلحات وللمعانى الأصلية لهذه المفاهيم مع التمييز الدقيق بينها قبل اقتباسها والتجادل والتقاتل حولها.

ومما لا يخلو من دلالة، أن المفكر الإسلامي المعاصر محمد عمارة في رده على مقولة الحاكمية الاطلاقية لدى المودودي وسيد قطب لم يجد أفضل تصحيح وترشيد لها من التمييز الحاسم للإمام علي بين مفهوم الحكم والحاكمية ومفهوم الأمر والإمارة : «أما الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب، فلقد واجه هذا الفهم وهذا الشعار بكلمات هي – في رأينا – أدق الكلمات الجامعة التي قيلت ويمكن أن تقال في مواجة هذا المفهوم لهذا الشعار.. لقد قال عن شعار (لا حكم إلا لله) : إنها كلمة حق يراد بهد باطل... نعم أنه لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وأنه لا بد للناس من إمام بر أو فاجر. فحاكمية الله سبحانه وتعالى – يضيف د. عمارة – لا تعني تجريد الإنسان من السلطة والحكم في ميدان خلافته ونيابته عن الله : سياسة الدول وتنظيم المجتمع وتنمية العمران بل إن حكم الإنسان في هذه الميادين إذا التزم النهج الإلهي – إنما يُعدّ التنفيذ لحكم الله أن يكون في الأرض خليفة عن الله (إذ قال ربك للملائكة

إني جاعل في الأرض خليفة).. فحاكمية الله حق لا نزاع فيها، وهي لا تنفي سلطان الإنسان السياسي، وإمارته وحكمه. أيا كان هذا الحكم برا أو فجورا...»[٧٠].

والواقع أن هذا التمييز الجوهري – واللازم لحسم هذه الإشكالية – لم يكن غائبا عن فكر رعيل أسبق من الدعاة الإسلاميين في العصر الحديث، الذين على إيمانهم الراسخ بضرورة إقامة الدولة الإسلامية، كانوا مدركين بوضوح للفارق بين مفهوم الحكم الإلهي – التوجيهي والتشريعي – ومفهوم السلطة أو الإمرة السياسية البشرية. يقول عبد القادر عودة الفقيه القانوني وأحد أبرز مفكري الأخوان المسلمين وقادتهم السياسيين بمصر في أوائل الخمسينيات : «وإذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين، فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية، إذ أن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في كل اعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة. والتزام الحكومة حدود الدين الإسلامي لا يغير من هذه النتيجة شيئا وإذا كان الإسلام قد حد للناس حدودا لا يتعدونها ووضع لهم أحكاما ألزمهم اتباعها فإنه لم يسلبهم حريتهم في العمل، ولم يملك عليهم كل أمرهم، بل ترك لهم أن يفكروا في أنفسهم وأن يدبروا حياتهم، وأن يعملوا بوسائلهم، وترك لهم أن ينظموا أنفسهم وأن يرعوا مصالحهم الخاصة والعامة»[٧١].

وأكثر من ذلك فإن نفرا من هذا الرعيل من المفكرين الاسلاميين، يذهب إلى حد التمييز في شخصية الرسول نفسه بين صفته نبيا معصوما في تبليغه رسالته عن ربه وبين صفته «حاكما» بشرا يتولى القيادة السياسية ويقرر أمورها باجتهاده البشري وتشاوره في «الأمر» مع أصحابه من منطلق الأمر الإلهي : «وشاورهم في الأمر».

يقول تقي الدين النبهاني مؤسس «حزب التحرير الإسلامي» في كتابه «الخلافة» محددا بوضوح هذا الفارق، رغم ما عرف عن اتجاه حزبه من مواقف محافظة للغاية في ضرورة الدمج بين الدين والدولة في المجتمع الإسلامي المعاصر : و«أما عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم فهي آتية من حيث كونه نبيا، لا من حيث كونه حاكما،لأن العصمة من الصفات التي يجب أن يتصف بها جميع الأنبياء والرسل، بغض النظر عن كونهم هم الذين يحكمون الناس بشريعتهم ويطبقونها، أو كونهم يقتصرون على تبليغها.، ولا يتولون الحكم بها ولا تطبيقها.. فالعصمة للنبوة والرسالة وليست للحكم.أما كونه صلى الله عليه وسلم لا يفعل أثناء قيامه بأعباء الحكم فعلا حراما، ولا يترك القيام بفعل واجب فذلك آت من حيث كونه معصوما من ناحية النبوة والرسالة، لا من حيث كونه حاكما..وعلى ذلك كان يتولى الحكم بوصفه بشرا يحكم بشرا، وقد جاء القرآن صريحا بأنه بشر، قال تعالى «قل انما أنا بشر مثلكم»، ثم بيّن وجه تميزه عن باقي البشر:

«يوحى الي»... فهو إذن في الحكم بشر كسائر الناس، فمن يكون خليفة له فلا شك أنه يكون بشرا كسائر الناس، لأنه إنما يكون خليفة له في الحكم، لا في النبوة والرسالة...(و)... وظيفة الحكم لا تقتضي العصمة لا عقلا ولا شرعا»[٧٢].

وبلا جدال فإن ما نزل به الوحي على الرسول فيما يتعلق بقرارات السياسة والحرب والتنظيم فهو من النبوة وعصمة التبليغ، أما ما لم ينزل فهو من اجتهاده عليه السلام وتشاوره مع صحابته. لذلك كان المسلمون يسألونه لدى اتخاذ قرار سياسي ان كان القرار تنفيذا لوحي ولتوجيه إلهي، أو كان من تدابير السياسة والحرب والمكيدة ليدلوا فيه برأيهم وشوراهم.

وهذا يقودنا في النهاية إلى ضرورة التحقق من المفهوم الدقيق لمعان ثلاث آيات قرآنية يكثر الاستشهاد بها كثرة مفرطة في مجادلات السياسة الإسلامية، وهي : **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** - **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾** - **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾** (سورة المائدة : ٤٤، ٤٥، ٤٧).

والآية الأولى تقرر في ضوء منطوقها (هم الكافرون) : «تكفير» المجتمعات الإسلامية المعاصرة والحكم عليها بـ «الجاهلية» لدى بعض الاتجاهات الدينية الحديثة، الأمر الذي أحدث جدلا وبلبلة غير يسيرة ضمن التيار الديني ذاته، هذا مع العلم أن منطوق الكفر في الآية لم يتم تفسيره لدى قدامى المفسرين على أنه الكفر «بالله وملائكته وكتبه ورسله» أو «الكفر الذي ينقل عن الملة أو الكفر الذي تذهبون إليه»[٧٣]. كما قال ابن عباس. والمتفق عليه بين المفسرين ان الآيات نزلت في أهل الكتاب - اليهود بخاصة - بشأن اختلافهم في تقدير دية القتيل، على الأغلب، وانحرافهم عما استقر عليه الحكم في شرعهم.

فالمسألة مسألة «حكم» قضائي صريح يتعلق بتحقيق العدل القانوني حسب الشرع الإلهي - وفي هذا فهو ينطبق على المسلمين انطباقه على غيرهم من أهل الكتب السماوية سواء من أقام منهم، بمقتضى دينه، سلطة سياسية، أو لم يقم حيث أن عدالة القضاء مطلب جميع البشر بلا استثناء.

فمفهوم الآيات يختص بتحقيق أحكام الشريعة الإلهية في المجال القضائي - تحقيقا للعدل الشرعي بين الناس - ولا يتناول كيفية ممارسة السلطة السياسية واساليبها وتنظيماتها وخياراتها واختلاف الاجتهادات والمصالح بشأنها - كما يستفاد من لفظ «يحكم» في استعمالنا المعاصر - إذ أن الإسلام وضع مباديء عامة للغاية بالنسبه للأمر السياسي وتركه شورى بين المسلمين - بعد أن قرر أحكاما شرعية بعينها لأوضاع وحالات محددة منصوص عليها - فليس ثمة مبرر أو مدخل في ضوء هذا التمييز لحشر تلك الآيات الثلاث في جدل إقامة السلطة السياسية، وفي

القرآن والإسلام من الأدلة الوافرة علي ضرورة قيامها بما يغني عن تحوير المعاني الأصلية لتلك الآيات الكريمة أو ما يماثلها في منطوقها ومعناها. وبلا جدال فانها تدخل في صميم «الحكم» القضائي الشرعي الواجب تطبيقه – بمعناه القرآني الأصيل، لكنها لا تتطرق لمفهوم «الحكم» السياسي، من حيث هو سلطة تنفيذية، وما اشتق منه من مصطلحات «حكومة» و«حاكمية» وما إليها في قاموس المعاصرين.

غير أن مصطلح «الحاكمية» – رغم ذلك – يشيع في الاستعمال المعاصر عنوانا لمباحث الفكر السياسي، كما شاع من قبله مصطلح «الحكم» ونجد – على سبيل المثال لا الحصر – كتابا حديثا يبحث في نظام الشورى الإسلامية بعنوان (الشورى : طبيعة الحاكمية في الإسلام)(٧٤) فهل الشورى التي هي من شأن الجماعة تمثل طبيعة «الحاكمية» في الإسلام؟ أم هي الأمر والإمرة؟

غير أن ما يفسر هذا التسييس لمفهوم «الحاكمية» الإلهي كون الحاكمية المعاصرة وإن اتخذت صبغة عقيدية فإنها لم تظهر الا كمعارضة سياسية في الأساس لذا فإن استخدامها لا بد وأن يشي بنزوعها السياسي. واذا افترضنا أن تسملت السلطة، ألن تفسر «الحاكمية لله» حسب اجتهادها البشري السياسي؟ فلا من وسيلة غير ذلك.

والخلاصة أن الإسلام، وإن كان لا يفرق في نظامه الشامل بشكل قاطع بين الدنيا والآخرة، وبين الدين والدولة، فإنه يميز قطعا بين حقوق الله وحقوق الإنسان : بين حاكمية الله في الكون وإمرة الإنسان في شؤون دنياه. وما لم يتأكد هذا الفصل المبدئي ومفهومه في الفكر واللغة فإن الطريق المسدود للجدل العقيم بين الخوارج والفرق الإسلامية الأخرى سيتكرر في الحياة الإسلامية المعاصرة بمصطلحات مستحدثة لن يؤدي أي منها إلى تحديد طبيعة المسألة المتنازع عليها، بل سيؤدي إلى مزيد من النزاع.

ولعل هذا المبحث، بتدقيقه في مصطلحات «الحكم» الإسلامي وفروقها المستحدثة يقدم اسهاما متواضعاً في نزع فتيل هذه المنازعة القديمة المتجددة.

هوامش الفصل السابع ومراجعه

١ – The New Encyclopaedia Britannica vol. 23 Macropaedia ed, Chicago, 1985, p. 6510

٢ – د. علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٩ لا. ت. ص ٣١٤.

٣ – راجعها في : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه : محمد فؤاد عبد الباقي، مؤسسة جمال للنشر، بيروت، لا. ت. في مادة ح – ك – م ، ص ٢١٢ – ٢١٥.

٤ – Bernard Lewis, The Political Language of Islam, (The University of Chicago Press, 1988) pp. 36 - 37.

٥ – د. رضوان السيد، «المصطلح السياسي العربي»، فصلية الحوار، عدد ١٠، سنة٣، صيف ١٩٨٨، ص ١٧ – ١٨.

٦ – LEWIS ; OP. CIT, P. 37

٧ – د. رضوان السيد مصدر سابق : ١٨/ هامش ٨٦ وأيضا : Ibid : p. 37

٨ – رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز (طبعة حجازي ١٩٧٤، بيروت، ص ١٦٧).

٩ – خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (تح : د. معن زيادة ص، بيروت) ص ٢٠٩ – ٢١٠.

١٠ – د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (دار الشروق، ط١، ١٩٨٩)، ص ٩ – ١٠.

١١ – د. محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام (جامعة الكويت، ١٩٧٤)، ص ١٧٠ – ١٧١.

١٢ – ابن كثير، تفسير القرآن، ج٣ (دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م)، ص ١١٦.

١٣ – محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، (سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧) ص ٣٨.

١٤ – ابن كثير، مصدر سابق : ٢/ ٥٣٣.

١٥ – ابن منظور، لسان العرب (دار صادر، بيروت، ١٩٥٥) ج١٢، ص ١٤١.

١٦ – المصدر ذاته : ١٢/ ١٤١.

١٧ – د. محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي (مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن – عمان ١٩٨٥) ص ٢١.

١٨ – ابن كثير، مصدر سابق : ٤/ ٣٠.

١٩ – المصدر ذاته ٣/ ٣٧٣.

٢٠ – المصدر ذاته : ٣/١٩١ – ١٩٢.

٢١ – د. ابراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، (دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠) ص ٤٠.

٢٢ – ابن كثير، مصدر سابق : ٢/ ١٠١.

٢٣ – ابن منظور، مصدر سابق ك ١٢/ ١٤١.

٢٤ – المصدر ذاته : ١٢/ ١٤١.

٢٥ – ابن كثير، مصدر سابق : ١/ ٢٢٤ – ٢٢٥.

٢٦ – المصدر ذاته : ٣/ ١٩٢

٢٧ – الترمذي، سنن الترمذي، (مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧) : ٣/ ٦٢١.

٢٨ – ابن ماجه، سنن ابن ماجه، (دار احياء الكتب العربية، القاهرة) : ٢/ ٧٧٦.

٢٩ – راجع علي سبيل المثال لا الحصر، الآيات الكريمة التالية في تواتر صيغة «يحكم بين» : سورة المائدة : ٤٢، ٤٨، ٤٩، – وسورة ص : ٢٢، ٢٦.

٣٠ – Lewis ; Op. cit p. 37

٣١ – ابن كثير، مصدر سابق ك ٢/ ١٠٢.

٣٢ – الامام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، بشرح الشيخ محمد عبده، المكتبة التجارية بمصر : ١/ ٨١.

٣٣ – المصدر ذاته : ٨٣/١.

٣٤ – المصدر ذاته : ٨١/١ – الهامش (١).

٣٥ – ابن منظور، مصدر سابق : ١٤٠/١٢.

٣٦ – مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦، ط٣) ص ١٠٦ – ١٠٧.

٣٧ – المصدر ذاته : ١١٧.

٣٨ – المصدر ذاته ١١٩.

٣٩ – المصدر ذاته : ١١٧.

٤٠ – راجع بهذا الصدد : د. محمد عمارة. الإسلام وفلسفة الحكم (دار الشروق، ١٩٨٩) ص ٣١ – ٣٩.

٤١ – ابن منظور، مصدر سابق : ٣١/٤.

٤٢ – د. محمد عمارة الإسلام وفلسفة الحكم ، مصدر سابق ص ٣١، ٣٦، ٣٩

٤٣ – محمد العشماوي، مصدر سابق : ٣٨

٤٤ – د. محمد عمارة : مصدر سابق : ٣٢, ٣٧.

٤٥ – المصدر ذاته ٣٣ – ٤٤.

٤٦ – المصدر ذاته : ٤٦

٤٧ – Lewis ; Op. cit, 34

٤٨ – د. محمد عمارة، مصدر سابق : ٤٦.

٤٩ Megali Morsy, Arbitration As A Poltical Institution in : A.S Ahmed and D.M. Hart (eds) Islam in tribal Societies (Routledge & Kegan Paul, London, 1984)

٥٠ – مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية (المكتبة العصرية) بيروت، ط١٦، ١٨١/١.

٥١ – وهو مصدر سبق ذكره (راجع الهامش ٢١).

٥٢ – حسن الهضيبي، دعاة.. لا قضاة (الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٧٧) ص : ٨٣ – ٨٤.

٥٣ – د. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، (دار الوحدة بيروت، ١٩٨٦) ص ١٩٣ – ١٩٤.

٥٤ – المصدر ذاته : ١٩٩.

٥٥ – المصدر ذاته : ١٩٩ .

٥٦ – المصدر ذاته : ٢٠٠.

٥٧ – المصدر ذاته : ٢٠٠.

٥٨ – سيد قطب، معالم في الطريق، (دار الشروق القاهرة، بيروت، ١٩٨٠) ص ١٠ – ٢٢.

٥٩ – د. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

٦٠ – المصدر ذاته : ٢٠٠.

٦١ – عادل حمودة،سيد قطب من القرية إلى المشنقة (سينا النشر، القاهرة، ١٩٨٧) ص ١٣٧.

٦٢ – المصدر ذاته : ١٢٨ – ١٣٢

٦٣ – المصدر ذاته : ١٣٣.

٦٤ – سيد قطب، مصدر سابق : ١٠

٦٥ – عادل حمودة، مصدر سابق ١٤٠.

٦٦ – جورج بوردو : الدولة ترجمة د. سليم حداد، (المؤسسة الجامعية، بيروت ١٩٨٧، ط٢) ص ٥١.

٦٧ – عادل حمودة، مصدر سابق : ١٤٤.

٦٨ – نهج البلاغة مصدر سابق : ٨٧/١.

٦٩ – المصدر ذاته : ٨٧/١.

٧٠ – د. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ١٩٥ – ١٩٦.

٧١ – عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، جدة ١٣٨٩هـ ص ٧٧ – ٧٨.

٧٢ – تقي الدين النبهاني، الخلافة، أبحاث من كتاب الشخصية الإسلامية لحزب التحرير، لا. ت. ص ١٢٥ – ١٣٦.

٧٣ – يوسف العظم، الشهيد سيد قطب : حياته ومدرسته وآثاره، دار القلم دمشق – بيروت، ٢٩٨ – ٢٩٩، وانظر تفسير ابن كثير للآيات في تفسير ابن كثير : ٦١/٦٢.

٧٤ – هو كتاب : الشورى : طبيعة الحاكمية في الإسلام، تأليف د. مهدي فضل الله، طبع دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤.

إشارات مرجعية خاصة :-

من المراجع الحديثة لهذا البحث المقدمة التعريفية المصطلحية التي قدم بها الدكتور محمد عمارة لكتابه (الإسلام وفلسفة الحكم) حيث عرف بدقة عددا من المصطلحات الإسلامية السياسية نظير : الخليفة – أمير المؤمنين – الامام – الأمير، غير أنه لم يعرف في هذا السياق مصطلح «الحكم» في حد ذاته وهو منطلق بحثه، وان يكن قد اقترب من تناوله ضمنا في كتاب آخر هو (أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية) عندما بحث في مفهوم «الحاكمية» لديه غير أن تركيزه كان على هذا المصطلح المستجد وليس علي مصطلح «الحكم» في حد ذاته كما نعرض له في هذا البحث.

ومن المراجع في هذا الموضوع أيضا بحث د. رضوان السيد الموسوم : «المصطلح السياسي العربي الحديث : نظرة في أصوله وتحولاته الأولى» المنشور في فصلية «حوار» العدد ١٠، السنة ٣ – صيف ١٩٨٨م ١٤٠٨هـ.

والبحث يشمل – باختصار – عددا كبيرا من المصطلحات ويستند إلى مراجع عديدة في مجاله دون تركيز على مصطلح بعينه. وتُذكر أيضا بهذا الصدد مقالة سعيد بن سعيد (المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر) بمجلة المستقبل العربي عدد ٩٢ سن ١٩٨٦م.

ومن المراجع الأجنبية يذكر كتاب برنارد لويس The Political Language of Islam الذي شمل قاموس المصطلحات السياسية الاسلامية ومنها لفظة «حكم» ولكن باختصار شديد دون التعرض لاشكاليات تغيراتها الدلالية.



خاتمة الكتاب

المغزى السياسي المعاصر
لهذه الرؤية التاريخية
(خلاصات ونتائج)



خاتمة الكتاب

المغزى السياسي
المعاصر لهذه الرؤية التاريخية

هذه الدراسات والمعالجات التي استغرقت هذا الكتاب – على اختلاف موضوعاتها وزوايا مقاربتها للعوامل الموضوعية المؤثرة في التكوين السياسي للعرب كما تقدم – يمكن أن تؤشر إلى مجموعة من الخلاصات والأستنتاجات ذات الصلة بطبيعة الأزمة السياسية الراهنة للعرب في العصر الحديث، والتي يحسن بنا أن نأخذها بعين الأعتبار عندما نتأمل – موضوعياً – في أسباب «القصور» السياسي للعرب عبر الكثير من التجارب والأختبارات التي مروا بها في العقود الأخيرة وما نجم عنها من نكبات وهزائم وتراجعات غير يسيرة على أكثر من صعيد، وذلك بما يتعدى التفسيرات الذاتية والأحكام الأخلاقية، أو «الأنانيات» المحلية، و «المؤامرات» الخارجية...

وبايجاز شديد، يمكننا اختصار هذه الخلاصات والأستنتاجات المحورية لدراستنا في النقاط الأساسية التالية:

أولاً : إن العرب – على المدى التاريخي الطويل وحتى وقت قريب – لم يخبروا العيش في نطاق دولة منتظمة، ثابتة ودائمة وذلك بالمعنى التقليدي والكلاسيكي المتعارف عليه للدولة. فالدولة في تجربتهم التاريخية كانت عرضة للأجهاض والأنقطاع المتتابع بين وضعية الدولة و «اللادولة» على التوالي. واذا كان العرب قد عاشوا في نطاق «مجتمع موحد» حضارياً وعقيدياً وتشريعياً وثقافيا وذلك في إطار الحضارة العربية الأسلامية، أو «دار الأسلام»؛ فانهم لن يخبروا مثل هذا المجتمع الموحد في المجال السياسي. ذلك ان «المجتمع السياسي» للعرب لم يتطابق غالباً مع «المجتمع الحضاري» الشامل – كماحصل التطابق، مثلاً، بين دائرة الحضارة الصينية ودائرة الدولة الصينية الواحدة عبر أغلب عصور التاريخ. فقد كان «المجتمع السياسي» للعربي – الذي هو كناية عن قاعدة الدولة – عرضة للتجزئه من ناحية بين كيانات عدة كما يشهد واقع التاريخ منذ القرون الأولى للأسلام، كما كان عرضة من ناحية أخرى – سواء كان متحداً أو متجزئاً – لاجتياحات القوى الرعوية – الداخلية والخارجية الغربية – التي كان لها أشد الأثر في تقطيع استمرارية الدولة وكيانها المؤسسي المستقر في مركز ثابت ونطاق أرضي اقليمي محدد، الأمر الذي حال

دون نمو وتراكم المؤسسات والتنظيمات والتقاليد الدولتية فوق قاعدة ثابتة غير متحركة ولا متّغيرة. ذلك ان أهم شرط لقيام الدولة وبقائها : استقرارها في المكان وديمومتها في الزمان فوق «كتلة مرصوصة من الأرض... لقرون عدة»[1].

وذلك ما لم يتحقق – بشكل كاف – للدولة العربية الاسلامية (التي كانت في واقع الأمر منذ البداية اتحاداً مرناً بين القبائل) كما لم يتحقق للكيانات السياسية المتفرعة منها. ويكفي ان نلاحظ كثرة اجتثاث مركز الدولة من عاصمتها الى عاصمة جديدة أخرى، وأحياناً «ترحل» الدولة كلها من اقليم الى آخر ، لندرك مدى الخلخلة التي تعرض لها الكيان التنظيمي والمؤسسي للدولة العربية الأسلامية عبر العصور (انتقلت عاصمة الدولة المركزية من المدينة إلى الكوفة إلى دمشق إلى بغداد إلى القاهرة... إلى استطنبول!... هذا حتى لا نذكر الأنتقالات والأرتحالات المتكررة لعواصم الدول الأقليمية وكياناتها ودواوينها. وهي ظاهرة يندر حدوثها في تجارب تأسيس الدول الثابتة لدى الأمم الأخرى التي قد تتغير عواصمها مرة أو مرتين عبر تاريخها، ولكن ليس بهذا الشكل المتواتر والمخل بالنمو التراكمي المتدرج لمؤسسات الدولة وتنظيماتها التي يتحتم بقاؤها في مركز ثابت، وفوق قاعدة أرضية مستقرة من أجل أن تتحول على المدى الطويل الى كيان عضوي لدولة ثابتة ودائمة).

إن هذا لا يعني – بطبيعة الحال – إن العرب لم يعرفوا معنى السلطة والحكومة. فقد أسسوا أشكالاً منها، كما خضعوا طويلاً لأشكالها الأخرى. (و «دولة» في اللغة العربية تعني «حكومة»، و«سلطة قائمة»، معرّضة لأن «تدول» على أي حال).

غير ان قيام السلطة شيء، وبناء كيان الدولة المؤسسية الشاملة شيء آخر. وكما لاحظ جورج بوردو في مبحثه عن الدولة : «فليس كل مجتمع سياسي منظم دولة.. (و) ثمة أشكال (من السلطة) لاتمت بصلة الى الدولة»[2].

وبالأضافة الى عامل التجزؤ السياسي، الذي ساعدت عليه أساسا الفراغات الصحراوية الهائلة بين مراكز العمران العربية – والى عامل الأجتياحات الرعوية الكاسحة المندرج ضمن قانون جدلية الصراع بين البداوة والحضارة في المنطقة العربية، والصحاري الخارجية المحيطة بها، فإن عامل «الكيانية القبلية» الذي يعتبر أساس التكوين المجتمعي العربي مثل أيضاً، وبشكل متواتر نقيضاً وبديلاً لكيان الدولة. فالقبيلة نقيض الدولة والبديل عنها من حيث تحقيق الأنتماء للفرد العربي واستقطاب ولائه والتعبير عن هويته الجمعية، وحيث يرتبط الفرد أساساً بكيان القبيلة واعرافها فانه يكاد من المستحيل عليه أن يسهم ايجاباً في بناء المجتمع السياسي للدولة والألتزام

---

(١) جوريف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ص ٨ – ٢٢.

(٢) جورج بوردو، الدولة، ترجمة سليم حداد، ص ١٧.

بنظمها في الوقت ذاته. وكما لاحظ ابن خلدون : «فان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة»[1]سواء بفعل الأصطراع المتكرر فيما بينها داخل كيان الدولة أو بالنظر الى تقديمها «البديل» عنها.

واذا قامت «دولة» على أساس القبيلة – وذلك هو القانون التاريخي لقيام «الدول» والكيانات السياسية حسب نظرية ابن خلدون، وكما هو الأمر في واقع التاريخ – فانها لا تعدو أن تكون «الدولة – القبيلة» أو «التنظيم الأعلى» للقبيلة كما لاحظ إيف لاكوست. واذا كانت بعض مراكز العمران العربية الساحلية قد شهدت ظاهرة «الدولة – المدينة» كما شهدتها بلاد الأغريق قديماً – فان «الدولة – القبيلة» هي التي قررت المصير السياسي العربي في أغلب عصور التاريخ بما أتيح لها من قوة العصبية الضاربة التي فرضت سيادتها على المدن أيضاً. هذا علماً ان المدينة العربية ذاتها، في حالات كثيرة، ما هي إلا «قبيلة استقرت». أما حيث لم تستقر القبيلة وبقيت في حالة البداوة الطليقة بنظامها الرعوي الترحلي غير المتمركز في مكان ثابت، فانها في هذه الحالة مثّلت النقض التام للدولة والأستحالة الكاملة لوجودها بأي شكل (حيث لا سلطة إلا لشيخ القبيلة وأعرافها). ذلك ان «البدو الحقيقيين لا ينشئون دولاً» كما يشير فيليب سالزمان.

هكذا توزعت تجربة العربي السياسية عبر التاريخ بين دولة «مؤقتة» لا تلبث أن تدول لسبب أو لآخر، أو «دولة – قبيلة» أقرب الى نقيض المفهوم الحقيقي للدولة، أو «لا – دولة» تامة في حالة البداوة الطليقة. ومن هذه الحالات مجتمعة يصعب القول أن العرب خبروا وجربوا ومارسوا – الحياة – بشكل دائم منتظم – داخل بوتقة الدولة ومؤسساتها وتنظيماتها وتقاليدها، أو انهم تحملوا مسؤولية ذلك واكتسبوا من خلاله خبرة المزاس السياسي «الدولتي» مشاركةً وادارةً وقيادةً وانضباطاً. واذا أخذنا في الأعتبار إن الدولة هي (مدرسة السياسة) ومحور فعّالياتها وأنشطتها وفكرها وتنظيمها، ولا مدرسة غيرها للمراس السياسي والأداء والأنجاز السياسي المشترك بين جميع أفرادها، فانه يتضح ان خبرة العرب التاريخية في (مدرسة السياسة) خبرة متقطعة ومضطربة وقلقة في أقل تقدير. ولعله ليس من قبيل الصدفة، بل من المؤشرات الدالة على ذلك ان مصطلح «الدولة» في المفهوم العربي يعني الغلبة المؤقته والسلطة الدائلة من دال – يدول – دولة، بعكس المفهوم الأجنبي الأستاتيكي الثابت للدولة من State - Static - Statique فالدولة عند العرب هي «السلطة المؤقتة الدائلة». أما مفهوم الدولة من حيث هي مؤسسة كيانية شاملة ودائمة فلم يعرفها العرب أصلاً إلا من تجارب الأمم الأجنبية الأخرى المحيطة بهم وأسموها «ممالك» الأعاجم التي يحكمها «ملوك جبارون» لا يليق بالعربي الحر، حتى لو كان في اطار مجتمع سياسي منظم، أن يخضع لهم. أما هم – أي العرب وقريش – فقوم : «لقاح لم يدينوا

(١) ابن خلدون، المقدمة (طبعة دار الهلال) ص ١٠٥.

الملك ولم يملكهم سلطان»[1]؛ بل كانت العرب : «تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الأمارة» كما قال الشافعي. وذلك ما فصّله ابن خلدون بعد ذلك بقرون في مقولته الشهيرة التي تثير – عادة – غضب الكثيرين من العرب وانفعالهم دون أن تدعوهم في الوقت ذاته الى التأمل الموضوعي الهادىء فيما قد تعكسه من حقائق التجربة السياسية العربية. – يقول ابن خلدون، ولعل التجارب السياسية المرة الأخيرة للعرب تدعوهم الى اعادة النظر فيما يقول بصورة أقرب الى التفهم المتجرد لحقيقة الأمر :–

«إن من عوائد العرب الخروج عن ربقة الحكم وعدم الأنقياد للسياسة... فهم متنافسون في الرئاسة وقلّ أن يسلّم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه... فيتعدد الحكام منهم والأمراء... فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنهم فوضى دون حكم. «فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك»[2]وابن خلدون كعالم اجتماع واقعي يعلل ذلك بأسباب موضوعية في واقع العرب الجغرافي والمجتمعي التاريخي، ولا يصدر عليهم أحكاماً اخلاقية أو ذاتية كما يتصور الكثيرون.

في ضوء ذلك كله، فان العرب كمجموع، وفي مختلف أقطارهم وانحائهم وأطرافهم التي ظل بعضها حتى وقت قريب أرضاً مشاعة لا سلطة ولا إدارة أو تنمية لأية دولة عليها، لم يباشروا في واقع الأمر تجربة الدولة المباشرة، المنتظمة، المستقرة إلا بقيام دولهم «الوطنية» – أو «القطرية» كما عرفت في الأيديولوجيا القومية – في العصر الحديث. واذا كانت أسبق هذه «الدول» الحديثة وأقدمها – وهي الدولة المصرية الحديثة – لم يمر عليها بعد أكثر من قرنين منذ أن أنشأها محمد علي، فان بعض هذه الدول لم يمر عليها أكثر من ربع قرن، وبعضها ما زال معرضاً للتفكك الكياني الداخلي – لكثرة تعددياتها وعصبياتها – بما يهدد «تجربتها – في – الدولة» من أساسها. هكذا فاذا أخذنا «حاصل جمع» الحالات الدولتيه للعرب – في مختلف أقطار الجامعة العربية أو الوطن العربي، يتضح أنها ما زالت تتجاذبها رواسب التنازع والصراع بين الدولة واللادولة، وان تراثها في الدولة في بعض المناطق يخفف منه – ويقلل – تراثها في اللادولة في مناطق أخرى. وعلى العرب أن يكسبوا سباق الزمن في عملية تأسيسهم الدولة وترسيخهم إياها في مختلف أقطارهم، وأن يدركوا المغزى التاريخي لهذه العملية المطلوبة والمنتظرة منهم، وهي عملية لا يبدو انها قابلة لأسلوب «حرق المراحل» قفزاً على واقع البناء الموضوعي للدولة بالدخول في مشروعات «ثوروية» و «وحدوية» لم يحن موعدها بعد، ولا يتحملها مستوى التطور الراهن لهياكل «الدولة» ومؤسساتها عندهم.

---

(١) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب؛ وكذلك كتاب المؤلف : (تكوين العرب السياسي) ص ٨٣. وانظر أيضاً : د. رضوان السيد، «السلطة في الاسلام» في: دراسات اسلامية (بيروت ١٩٨٤) ص ١٥.

(٢) راجع النص ضمن مقتبسات الفصل الأول من هذا الكتاب.

ثانيا : حيث كان لسلطة الحكم حضور أو وجود في بعض مراكز التحضر العربي القديمة، فان هذه السلطة لم تلبث أن خرجت بالكامل من أعلى مستوياتها الى أدناها، من يد العناصر الأهلية العربية المحلية وانتقلت الى يد العناصر الرعوية المستوردة الدخيلة والغريبة عن المنطقة، بحيث صح القول عن بعض البلاد العربية إن أهلها لم يحكموها ولم يحكموا أنفسهم منذ آلاف السنين. وقد أدى ذلك كما تبيّن – في الفصل الثالث من هذا الكتاب – الى نشوء تناقض تاريخي مستحكم بين بُنية «الحضارة» الأهلية وبُنية «السلطة» الدخيلة، الأمر الذي جعل الحضارة والسلطة – مفهوماً وممارسة – على طرفيْ نقيض في كيان المنطقة بمختلف الآثار التي ترتبت على ذلك سياسياً وفكرياً واجتماعياً ونفسياً... وحضاريا بصفة عامة.

ويمكننا إجمال هذه الآثار في الظواهر الأربع التالية : –

١ – عسكرياً : أصبح الدفاع وشؤون الأمن الداخلي والخارجي حكراً على العسكر المستورد، ولم يعد لأهالي المدن أية صلة بحمل السلاح والدفاع عن النفس، بل أصبحوا : «عيالاً على غيرهم في المدافعة والممانعة» كما وصفهم ابن خلدون.

٢ – سياسياً : هذه التبعية العسكرية والأمنية سرعان ما تحولت بطبيعة الحال الى واقع سياسي جديد، أدى الى حصر السلطة أيضاً بمختلف مراتبها في العسكر المستورد ولم يعد للأهالي أية صلة بالسلطة حتى ان أكبر فقهاء المسلمين وعلمائهم اعتبر أية صلة بالسلطان «آفة عظيمة» (الغزالي).

وقد امتدت هذه الظاهرة الى مطالع العصر الحديث حيث استغرب نابليون احتكار العناصر المملوكية التركية الغريبة لمختلف مراتب السلطة والأدارة في مصر، وحاول تسليم مسؤوليتها للعناصر الأهلية لأستمالتها لصالحه. وقد نصحه أصحاب الرأي في المجتمع المصري عندئذ بعدم فعل ذلك لأن المجتمع لا يخضع إلا لجنس المماليك، كما ذكر الجبرتي. واقتنع نابليون بهذا الرأي، وعاد عن محاولته هذه، بعد تجربة مخففه لم تستمر طويلاً نظراً لعجز العناصر المحلية التي وظفها في ادارته. وفي مجتمع عربي آخر قديم التحضر، لم تستطع المدن العراقية (كمدينة النجف) إقامة الأدارة الذاتية الخاصة بها بعد رحيل السلطة العثمانية وبقيت في حالة شبيهة بوضعية اللادولة الى أن تولت أمورها السلطة البريطانية.

٣ – اقتصادياً : تلك البنية العسكرية – السياسية المقلوبة أدت الى قلب البنية الأقتصادية، بحيث لم يعد لقوى الأنتاج الحقيقية (التجار، البرجوازية المدينية، الحرفيون) أي تمثيل أو مشاركة في أي من مستويات الحكم التي احتكرها العسكر الخارجي الأمر الذي قطع الطريق – تاريخياً – على أي تطور سياسي ذاتي ذي طابع تمثيلي أو تعاقدي (قانوني، دستوري) نظير ما فرضته قوى الأنتاج الأقطاعي ثم البرجوازي بأوروبا على السلطة السياسية. وذلك ما أدى الى فصل غير

طبيعي بل ومعاكس للتطور السياسي التقدمي بين قوى الأنتاج وقوى السلطة في المجتمعات العربية حيث أصبحت القاعدة المقلوبة بهذا الصدد :«ان الذين ينتجون لا يحكمون، والذين يحكمون لا ينتجون».

٤ – فكرياً وحضارياً : سادت النظرة التقليدية الأحادية الجانب، وأضمحل الجانب العقلي في النظر الى قضايا الدين والفكر والحياة وساد تناقض حاد بين طبيعة السلطة الرعوية شديدة المحافظة، وطبيعة الحضارة المدينية المتفتحه (لا حضارة بلا مدن)»[١].

هذه العملية التاريخية الطويلة لنشوء شبكة العلاقات المعكوسة في البنية العربية العامة (والتي لم تبدأ بالتصدع إلا بنهاية الدولة العثمانية)، بدأت في واقع الأمر منذ أن تسلم العسكر التركي سلطة الحكم في عهد المتعصم (٢١٨هـ)حيث غدت «سامراء» رمزاً للسلطة الرعوية الخارجية المتغلبة، وأصبحت بغداد رمزاً للمجتمع الأهلي الحضري المغلوب على أمره. وهي مقارنه ومفارقة ستحكم المشهد العربي في كل مكان تقريباً وستبقى من أخطر مكّوناته السياسية والحضارية. كما ستتخذ أشكالاً وصيغاً أخرى الى يومنا هذا حيث سيبقى المجتمع المديني العربي، أو أهل الحاضرة، حسب تعبير ابن خلدون : «عيالاً على غيرهم في المدافعة والممانعة». ولن تستطيع القوى «المدينية» العربية المتحضرة والمتقدمة، في القديم أو الحديث، توليد فعاليتها أو «عصبيتها» التضامنية السياسية الخاصة بها والمعبرة عن مصالحها ومطامحها السياسية وستظل خاضعة بشكل أو بآخر لقوى من خارج نطاقها المديني حيث خضعت قروناً لفروسية البادية (القوة الرعوية) وذلك حتى آخر العصر العثماني الذي مثلّت قوته التركية الحاكمة آخر الأجتياحات الرعوية لمناطق التحضر في المنطقة؛ ثم تحول خضوعها لقوة التواجد الأستعماري الأوروبي الذي اقتبست منه المدينة العربية بعض مظاهر ما عرف «بالنهضة الحديثة». وما أن جاء عصر الأستقلال الوطني وتحتم على المجتمع المديني العربي حكم نفسه حتى تكشفت هشاشته التاريخية من حيث قدرته على توليد القوة السياسية والسلطوية اللازمة لحكم نفسه والمجتمع المحيط به. وسرعان ما تصاعد مد القوى الريفية المهملة والمحرومة، هذه المرة، فاجتاحت المدينة – كما كانت تجتاحها القوى البدوية قديماً – متخذاً اجتياحها في البداية شكل الأنقلابات العسكرية عن طريق العناصر الريفية التي سيطرت على الجيش، ثم عن طريق الحركات الشعبوية المباشرة ذات المنشأ الريفي والقواعد الريفية الكاسحة بايديولجيتها الأصولية المعلنة. وما زال من غير المؤكد ان كانت قوى المجتمع المديني العربي – التي تمثل الطبقة المتوسطة ومثقفيها وتجارها وكوادرها المهنية العالية – ستتمكن من توليد قوتها التضامنية السياسية الفعّالة وأحزابها «التقدمية» المعبرة عن طموحاتها سواء بنهج الأحياء الحضاري الأسلامي أو التحديث الجذري.

---

(١) تكوين العرب السياسي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧ – ٧٨.

يضاف الى ذلك في بعد آخر من أبعاد هذا المأزق التاريخي أن المجتمع «المديني» هو الشرط الضروري للمجتمع «المدني» فلا مجتمع مدنياً خارج المدينة – في الريف أو البادية. والمجتمع «المدني» بدوره هو الشرط الضروري والأولي لارساء قواعد الديمقراطية ونظمها وممارساتها وتقاليدها. وفي ضوء هذه الأزمة التاريخية للمجتمع «المديني» العربي سيبقى السؤال مشروعاً حول مدى إمكانية قيام المجتمع «المدني» العربي وقيام الديمقراطية تبعاً لذلك. ويبقى انه ما لم يسترد المجتمع المديني العربي عافيته بمقوماته التحضرية والقيمية والفكرية، ويصبح قادراً على توليد قوته السياسية التضامنية الفاعلة، ويتم «تمدين» الريف بدل «ترييف» المدينة، فان هذه الأزمة التاريخية ستظل تراوح على حالها...

ثالثاً : أغفل الفكر الأيديولوجي العربي – القومي المشرقي منه خاصة – العلاقة العضوية بين الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل الوعاء والأطار السياسي الواقعي والأساسي الذي يعيش في بوتقته الأفراد العرب، والمجتمعات العربية كافة، وبين الجذور التاريخية – المجتمعية لهذه الظاهرة في التكوين السياسي العربي العام، واتخذ منها موقف «الأدانة» والرفض دون التعمق في دراسة جذورها وأبعادها موضوعياً، بأعتبارها مجرد «تجزئة» تآمرية نشأت عن مخططات الأستعمار و«أنانيات» الهيئات الحاكمة، مع اغفال وتجاهل شبه تامين للخلفية التاريخية للبنية المجتمعية العربية ذاتها التي أفرزت الظاهرة «القطرية» قبل ظهور «التجزئه الأستعمارية» بأزمان طويلة.

إن أية معالجة للمعضلة السياسية العامة عند العرب، وللإشكال السياسي المزمن والمستعصي في واقعهم، لا تبدأ بمسألة الدولة الوطنية (القطرية) وطبيعتها وجذورها ومغزاها التاريخي (والمعاصر والمستقبلي) تمثل هروباً من مواجهة المسألة السياسية برمتها، سواء اتخذت توجهاً قومياً عروبياً، أو دينياً اسلامياً أو ديمقراطياً ليبيرالياً ولن تصل – كما هو حاصل – إلا إلى اقامة تصوّرات مثالية، وطوباوية معزولة عن تضاريس البيئة السياسية الحقيقية العينية والملموسة والمعاشة التي يحياها الأنسان العربي في كل مكان، وتقرر بالمقابل تكوينه ومصيره ومستقبل أجياله سياسياً وحياتياً، وهي حقيقة الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل المجتمع السياسي الوحيد للعربي أياً كان، وسواء تقبّله أو رفضه[1].

---

(١) أوحسبما عبّر عنه الدكتور محمد عابد الجابري مؤخراً (١٩٩٢) بالقول : «... الدولة القطرية العربية... حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحكم. إذن فكل تفكير في الوحدة العربية... لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي الى مرحلة مضت وانتهت» – الجابري، وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٠٦.

يجب أن يكون في غاية الوضوح – والحسم الفكري – إن معالجة المشكلة السياسية للعرب دون النفاذ اليها من مدخل الدولة الوطنية (القطرية) التي تمثل المجال السياسي الواقعي الأوحد لكل عربي هي من أهم مشكلات الفكر السياسي العربي المعاصر ومن أخطر معوقاته ومآزقه، لأن مثل هذه المعالجات المثالية والطوبائية والرغائبية تواجه أي شيء، وكل شيء، إلا الواقع السياسي الحقيقي الذي يحياه الفرد العربي والجماعة العربية في الحياة اليومية وفي الحياة المصيرية كلها في بوتقة الدولة الوطنية (القطرية) وسيبقى الوضع السياسي للعرب متأزماً ومستعصياً على العلاج إذا لم يتم في الوعي والضمير العربي والاسلامي «التحليل» الشرعي للتعامل الطبيعي – دون تأثيم وخطيئة أصلية – مع حقيقة الدولة الوطنية (القطرية) وواقعها ومتطلباتها وأبعادها التاريخية والمستقبلية. وبعد هذا الأدراك والفهم يمكن لمن شاء أن يتخذ ما يشاء من توجهات ايديولوجية أبعد من الدولة القطرية. ولكن انطلاقاً من أرضيتها الملموسة التي يقف عليها – ولا أرضية سياسية غيرها – غير بديل القفز في الهواء... (كما فعلت وتفعل الكثير من الأتجاهات السائدة التي لم تجن لذاتها ولشعاراتها – وللعرب أجمعين – غير الحصاد المر المشهود على امتداد الساحة العربية...).

والواقع انه لأمر مدهش – بأي منطق – أن يبدأ الفكر السياسي العربي منطلقاته وطروحاته وتطلعاته بأنكار شبه تام للخطوة المنطقية الحتمية الأولى التي يجب أن يبدأ بها وهي خطوة التعرف – جيداً – الى الموقع الأرضي الذي يقف عليه في نطاق الدولة الوطنية.. كيف حدث هذا؟ وكيف استمر كل هذا الوقت؟ الى أن جاءت مطارق الأحداث المريعة فوق «رؤوس» كافة الأتجاهات الأيديولوجية وفوق رؤوس العرب أجمعين... وما زال البعض مصراً على الوصول الى «النتيجة» دون مقدمتها المنطقية والواقعية... الأولى!

وفي تقديرنا، فان «مقاربة» مسألة الدولة الوطنية (القطرية) لابد أن تأخذ في حسبانها الأعتبارات التالية :–

١) إن ظاهرة الدولة الوطنية لم تكن نتاجاً خالصاً للتجزئة الأستعمارية وانها في جانب كبير ومهم منها نتاج الواقع التاريخي والجغرافي والمجتمعي العربي منذ القدم. وإلا كيف نفسر تعددية الكيانات السياسية منذ القرون الأولى للأسلام وبعد قيام دولته الموحدة في البداية؟ لقد كان الصراع بين «العراق» و «الشام» ظاهرة تاريخية مزمنة منذ الخلافة الراشدة وما بعدها (وقبل «سايكس – بيكو» بأكثر من ألف سنة!!). وتميّز المغرب ومصر بكيانهما السياسي المستقل أو المتميز منذ القرون الأولى. وطوال العصر العثماني لم يدخل المغرب ولا عمُان ولا اليمن ولا نجد في إطار الدولة العثمانية. صحيح ان هذه التعددية السياسية بقيت في الاطار الحضاري والعقيدي

الموحّد لدار الاسلام ولكنها كانت واقعاً قائماً من الناحية السياسية. وهذا «الواقع» جدير بدراسة أكثر تأنياً في البحث والفكر السياسي العربي والاسلامي المعاصر.

٢) حيث ان العالم العربي الاسلامي لم يشهد مرحلة نمو اقطاعي حقيقي - بخلاف التصورات الشائعة - وحيث ان هذه المرحلة التاريخية عملية تحول لابد منها للمناطق المتقاربة قومياً، والمجزأة سياسياً فيما بينها، كيف تتنامى وتتواصل في نسيج عضوي لكيان قومي موحد - كما حدث في أوروبا الغربية واليابان - فان الدولة الوطنية (القطرية) جاءت في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية - بمنطقها وصيغتها الخاصة - لتعوّض عن افتقاد التاريخ العربي لمرحلة التنمية الأقطاعية (التنمية بمفهومها العضوي المتكامل للنسيج القومي)؛ لتعوّض بمرحلة تنمية وطنية (قطرية) في ظروف العصر الحديث - بطبيعة الحال - وفي ظل عوامله وموثراته المختلفة عن أي عصر آخر. وهي مؤثرات وعوامل سلبية ومعيقة بالنسبة لعملية التكامل القومي في المنطقة العربية قياساً بظروف «التنمية الأقطاعية» التي مرت بها الأمم الأخرى في حقب سابقة ، هكذا فإن الدولة العربية القطرية الحالة تمثل مرحلة اقطاعية مؤجلة في عصر السيادات الدولية والرأسمالية العالمية.

وهذه «الفرضية» طرحناها وعرضنا لها تفصيلاً في موضع آخر لمن شاء التوسع في هذا البحث [١].

٣) إن موضع اللبس الأساسي، في تقديرنا، للعلاقة المواربة والمحيّرة بين الوحدة - من ناحية - التعدد - من ناحية أخرى - في الوعي العربي الاسلامي؛ يعود بدرجة رئيسية الى مفارقة قائمة بين قوة « الروابط المعنوية» في الدين واللغة والشعور بين العرب ؛ الى جانب ضعف شديد في «الروابط المادية» الواقعية بينهم من حيث الأرتباط الحياتي الواقعي، المعيشي والعملي في مختلف جوانب الدولة والأقتصاد والمؤسسات المشتركة. ان العرب يعانون من تضخم في «المعنويات» مع ضمور شديد في «الماديات» الموحدة بينهم وذلك موضع خطير آخر من مواضع الخلل في الحياة العربية المعاصرة.

وفي الماضي كانت حركة التفاعل المتمثلة في الهجرات الجماعية والتبادل التجاري والثقافي عبر شبكة القوافل العابرة للصحاري العربية والموصلة بين الأقطار العربية تسد جانباً كبيراً من الحاجة الى مثل هذا التواصل «المادي». غير ان قيام الحدود والحواجز واشتداد

---

(١) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت مايو / أيار ١٩٩٤) الفصل السادس والسابع.

الخلافات العربية في العصر الحديث أوقف هذا التفاعل ولم يعوّض عنه بصيغة حديثة من التواصل العملي. وما لم يعاد التوازن بين وحدة «المعنويات» وتجزئه «الماديات» في الحياة العربية، فان حالة «الفصام» العربي العام ستظل قائمة.

٤) من تحليل حقيقة الوضع القائم للوحدات الصغيرة والبنى المجتمعية المتجزئة في ظل الاطار الفضفاض للأمبراطورية العثمانية، يتبيّن ان الدولة الوطنية (القطرية) هي (أول) تجربة للعرب في (الدولة)... الدولة بمعناها العضوي المباشر الحميم، من الناحية العملية الواقعية. كما انها أول تجربة في «الوحدة» — نعم في الوحدة! — الوحدة المجتمعية الحقيقية لتعددياتهم المجتمعية القبلية والطائفية والمحلية الصغيرة والمتشرذمة التي عاشوا في بوتقاتها الضيقة لقرون طويلة.

٥) وعليه، فان المرحلة التاريخية الراهنة من تطور العرب هي مرحلة بناء وانضاج هذه التجربة الحيوية والمهمة لهم في «الدولة» وفي «الوحدة». وما لم تنضج الدولة الوطنية (القطرية) العربية وتتحول الى مؤسسة دولة حقيقية... وكيان وحدة عضوية حقيقية للبنى الصغيرة بداخلها، فليس للعرب من طريق للوحدة. ان الوحدة تمر عبر تنمية وانضاج الدولة القطرية وليس تدميرها وازالتها بـ «البلدوزر»! فالوحدة لن تكون غير حاصل جمع الوحدات القطرية. والأصفار لا تتحول الى واحد صحيح! الأعداد الصحيحة والسليمة والمتعافية — وحدها — تنتج عدداً صحيحاً أكبر منها!

هذه عملية حسابية أولية لا يبدو أن الفكر الايديولوجي العربي قد أخذها في حسبانه..!

٦) ان مسألة تأصيل الديمقراطية ستكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة نضج مؤسسة الدولة الوطنية (القطرية) وأكتمال بنائها، وتحولها — عبر تقوية مجتمعها المديني — الى مجتمع مدني تذوب فيه البنى المتعددة القديمة. فلا ديمقراطية بلا كيان دولة متماسكة تحملها وتتحمل تبعاتها، وتقوم على مفهوم المجتمع «المدني». وكلما تأزمت الدولة الوطنية وأهتزت أسسها، كلما تأجلت قضية الديمقراطية. وكلما تنامت هذه الدولة وترسخت والتحم بناؤها اقتربت امكانية الديمقراطية. وبطبيعة الحال فان لنمو الديمقراطية شروطاً أخرى ليس هنا محل تفصيلها. ولكن الشرط الأهم لها أن تجد «رحم» دولة سليمة معافاة تنمو فيه... وإلا فانه الأجهاض المتكرر..

إذا صحت هذه الأعتبارات بشأن الدولة القطرية، فانه يتضح إن أي بحث سياسي أو تأصيل سياسي للعرب خارج واقعها وخارج مغزاها التاريخي والمستقبلي، لن يخرج من دائرة الحلقة المفرغة التي تتحكم في أوضاع العرب السياسية في المرحلة الراهنة.

(١) يراجع فصل (هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو) في كتاب (تكوين العرب السياسي) للمؤلف.

والخلاصة إن ادراك الواقع السياسي للعرب وتحليله وتقويمه يجب أن يمر عبر الصيرورة التاريخية – المجتمعية التي مرت بها الأمة العربية في القرون الأخيرة من تاريخها... تلك التي يدعوها الوعي العربي المعاصر بـ «عصور الانحطاط» ثم يسقطها عملياً من حسابه.

أما القياس بتصورات العصر «الذهبي» البعيد في صدر الاسلام، أو القياس – المعاكس – بنماذج السياسة الغربية الحديثة.. فهما قياسان لن ينجم عنهما – من حيث فهم الواقع القائم في الأقل – إلا المزيد من المثاليات البعيدة. فالعصر «الذهبي» للعرب بعيد عنهم بحكم الزمان والنماذج الخارجية بعيدة عنهم بحكم المكان.. ولا مهرب لهم من محصلة واقعهم القائم.

واذا كان من «حق» الفكر الانساني أن يبحث عن «المثال» أنّى شاء، فان من «واجبه» – أولاً – تلمّس الواقع الذي يقف عليه.. لأن «المثال» لن ينقذه من الوقوع في الفراغ إذا افتقد الواقع الصلب تحت قدميه..

ثبت المصادر والمراجع

١ - المراجع العربية :

- أبن حنبل، أحمد

- مسند أبن حنبل ج٢، القاهرة : طبعة دار الفكر.

- أبن خلدون، عبدالرحمن

- المقدمة، ط دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣.

- أبن سعد

- الطبقات الكبير، طبعة ليدن، ج٨.

- أبن كثير، عماد الدين أبو الفدا اسماعيل :

- تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

- أبن ماجه

- سنن أبن ماجه، الجزء الثاني، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة.

- أبن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد)

- لسان العرب، ج١، بيروت : دار صادر، دار بيروت ١٣٧٣/ ١٩٥٥م.

- أبو زيد، د. أحمد

- «قابيل وهابيل : قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي»، في مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، العدد الأول، جامعة الدول العربية بالقاهرة، ذو الحجة ١٣٨٨هـ، مارس ١٩٦٩م.

- إخوان الصفا

- رسائل اخوان الصفا : راجعها في : اعلام الفلسفة العربية، يازجي وكرم، لجنة التأليف المدرسي، بيروت ١٩٦٤.

- أركون، د. محمد

- الفكر الأسلامي : نقد وأجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن ١٩٩٠م.

- أسماعيل، د. محمود

- سوسيولوجيا الفكر الأسلامي، ط٣، القاهرة.

- الألباني، محمد ناصر الدين

- صحيح سنن : أبن ماجه، طبعه ١، مجلد ١، بيروت، مكتب التربية العربي بالرياض، المكتب الأسلامي في بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- أمين، أحمد

- فجر الأسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٧٥م.

- أندرسون، بيري

- دولة الشرق الأستبدادية، ترجمة بديع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٣م.

- الأنصاري، د. عبدالرحمن الطيب :

- صورة عن الحضارة العربية قبل الاسلام في المملكة العربية السعودية (مجلد مصور)، جامعة الملك سعود، قسم الآثار، الرياض.

- الأنصاري، د. محمد جابر :

- «لماذا أعتبر الأسلام العودة الى البداوة من الكبائر»؟ مجلة العربي، الكويت : نوفمبر ١٩٨٢، العدد ٢٨٨.

- تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية. (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤).

وأنظر أيضاً : مجلة «المستقبل العربي» العدد ١٦٨.

- تجديد النهضة : بأكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢م.

- أومليل، د. علي

- الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الأنماء العربي، بيروت.

- بطاطو، حنا

- العراق : الطبقات الأجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠).

- بوردو، جورج

- الدولة، ترجمة د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- الترمذي

- سنن الترمذي الجزء الثالث، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة ١٩٨٧م.

- الجابري، محمد عابد

- العقل السياسي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت،ط١، ١٩٩٠م.

- الجبرتي، عبدالرحمن

- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨/ ١٩٦٧، ج٢

- الجبوري، يحي.

- في الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، مطبعة الرسالة، طبعة ثانية.

- جرونيباوم، جوستاف :

- حضارة الأسلام، ترجمة عبدالعزيز جاويد، سلسلة الألف كتاب، وزارة التربية والتعليم، الأدارة الثقافية، القاهرة، لا.ت.

- جمعة فاطمة : الاتجاهات الحزبية في الإسلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، لا.ت.

- الجوهري

- معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) عبدالغفور عطار، دار العلم للملاين، ط٣، بيروت١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- حتي، فيليب

- تاريخ العرب المطّول، (دار غندور)، بيروت، ط٧، ١٩٧٦.

- الحداد، د. محمد

- «التغيير والثبات في ثقافة البادية» في كتاب : تراث البادية، بيت السدو، الكويت ١٩٨٧م.

- حمدان، د. جمال

- شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، (القاهرة، عالم الكتب ١٩٨٠، ج١).

- الحمد. د. تركي :

- «توحيد الجزيرة» مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩٣.

- حموده، عادل

- سيد قطب : من القرية الى المشنقة (تحقيق وثائقي، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م).

- حنا، د. نبيل صبحي

- المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٤م.

- الخضري، الشيخ محمد

- أصول الفقه، القاهرة : مطبعة الأستقامة، ١٩٣٨.

- خوري، منح

- التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٠م.

- الرزاز، د. منيف

- الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة، (عمّان : ١٩٨٦)، ج٣.

- زيادة، د. معن

- خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م/١٤٠٥هـ.

- السامرائي، د. ابراهيم

- في المصطلح الأسلامي، دار الحداثة، بيروت ط١، ١٩٩٠م.

- السيد، د. رضوان

- «المصطلح السياسي العربي الحديث : نظرة في أصوله وتحولاته الأولى»، في: فصلة «حوار»، العدد العاشر، السنة الثالثة، صيف ١٩٨٨م، ١٤٠٨هـ.

– السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن

– تنوير الحوالك : شرح على موطأ مالك، ٣ أجزاء، المكتبة الثقافية، بيروت، لا.ت.

– شترايز، جوزيف.

– الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت : دار التنوير ١٩٨٢).

– شلق، الفضل :

– «القبيلة والدولة والمجتمع» في : مجلة الأجتهاد، العدد ١٧، خريف العام ١٩٩٢م/ ١٤١٣هـ، ص ٩ – ٣٣.

– صابر، د. محي الدين ولويس مليكة

– البدو والبداوة، المكتبة العصرية صيدا – بيروت، ١٩٨٦.

– ضيف، د. شوقي

– العصر الجاهلي، تاريخ الأدب العربي (١)، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٨٧٦م.

– الطبرسي (الفضل بن الحسن)

– جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، ج١، طبعة ١، بيروت : دار الأضواء، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

– الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)

– تاريخ الأمم والملوك، طبعة٢، مجلد٢، ج٤، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.

– عبد الباقي، محمد فؤاد

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة جمال للنشر، بيروت، لا.ت.

– عبدالرازق، مصطفى

– تمهيد لتاريخ الفلسفة الأسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٦م.

– عبده، الشيخ محمد

– شرح نهج البلاغة للأمام علي بن أبي طالب، الجزء الأول، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة لا.ت.

- العبيدي، د.عبدالجبار

- قبيلة تميم العربية بين الجاهلية والاسلام، الكويت : حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، رقم الرسالة ٣٧، الحولية السابعة.

- العروي، د. عبدالله

- مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت ط٤، ١٩٨٨م.

- العشماوي، محمد سعيد

- الأسلام السياسي، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

- علي، د. جواد

- تاريخ العرب في الأسلام، طبعة ١، ج١، بيروت : دار الحداثة، ١٩٨٢م.

- المفصّل في تاريخ العرب قبل الأسلام، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣، ج٧.

- علي، محمد كرد

- رسائل البلغاء، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الاقهرة، ١٩٥، ط٤.

- العلي، د. صالح

- الدولة في عهد الرسول، المجمع العلمي، بغداد ١٩٨٨م.

- عماره، د.محمد

- الأسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- أبو الأعلى المودودي والصحوة الأسلامية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦م.

- معركة الأسلام وأصول الحكم، طبعة در الشروق الأولى، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- الغزالي، أبو حامد

- رسالة «أيها الولد»، بيروت، ١٩٥٩م.

- غليون، د. برهان

- الدولة الطائفية ومسألة الأقليات في الوطن العربي، الحلقة ١٤، جريدة الخليج، العدد ٤٠٤، تاريخ٢٧/٥/٩٠م.

- الفخر، الرازي
- التفسير الكبير.(مفاتيح الغيب)، طبعة ٣، ج ١٥، بيروت، دار أحياء التراث العربي.
- القرطبي (أبي عبدالله محمد بن أحمد)
- كتاب الجامع لأحكام القرآن، ج٨، بيروت، دار أحياء التراث العربي. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- قطب، سيد
- معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م.
- الكتاب المقدس
- العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الرابع، اصدار دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣م.
- لاكوست، إيف
- العلامة أبن خلدون، ترجمة د.ميشال سليمان، دار أبن خلدون، بيروت، ١٩٨٢، ط٣.
- لويس، برنارد، الغرب والشرق الأوسط، تعريب د. نبيل صبحي.
- مدكور، د. محمد سلام
- مناهج الأجتهاد في الأسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت : مطبوعات جامعة الكويت، رقم ٢٥، ١٩٧٧م.
- المنيس، د. وليد
- جغرافية الحضر، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الحادية عشرة، الرسالة ٦٥، ١٩٨٩م.
- موسوعة السياسة
- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أشراف د. عبدالوهاب الكيالي، ط أولى، ١٩٨١، بيروت، ج٢.
- مؤنس، د. حسين
- تاريخ قريش، طبعة ١، جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ميكيل، أندريه

– الأسلام وحضارته، ترجمة د. زينب عبدالعزيز، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨١م.

– النبهان، د. محمد فاروق

– نظام الحكم في الأسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت ١٩٧٤.

– الهضيبي، حسن

– دعاة لا قضاة، الأتحاد الأسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ١٩٧٧م.

– وافي، د. علي عبدالواحد

– علم اللغة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة التاسعة، القاهرة، لا.ت.

– الوردي، د. علي حسين

– دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، جامعة بغداد، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٥م.

إشارات توثيق

يمكن الرجوع أيضاً إلى أصول موضوعات هذا الكتاب في المراجع التالية :

– الفصل الأول والسابع في : مجلة دراسات (مجلة نصف سنوية محكّمة تصدر عن اتحاد كتاب وادباء الإمارات)، العددان الرابع والخامس، السنة الثالثة ١٩٩٢؛ والعدد السادس، السنة الرابعة ١٩٩٣.

– الفصل الخامس : المجلة العربية للعلوم الانسانية (تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت) العدد التاسع والثلاثون، السنة العاشرة، ربيع ١٩٩٢.

والفصل السادس : في العدد ٤٧، السنة ١٢، ربيع ١٩٩٤ من المجلة ذاتها.

– التمهيد، والفصول الثاني والثالث والرابع في : صحيفة «الحياة» لندن – صفحة «أفكار» – بتاريخ ٩/٣/١٩٩٣؛ ١٦/٣؛ ٢٣/٣؛ ٣٠/٣/١٩٩٣؛ ٧/٤/١٩٩٣.

٢ - المراجع الأجنبية :

- Davis, John,

  - Libyan Politics, Tribe and Revolution I.B. TAURIS & Co., London 1987.

- Hall, John (ed).

  - States in History, Blackwell Oxford, 1989.

- Ibrahim, Saad Eddin,

  - Arab Society, A.U.C., Cairo,

- Lewis, Bernard,

  - Islam in History.

  (Alcove Press, London 1973, 245 - 5.)

  - The Political Language of Islam (The University of Chicago Press, 1988).

- Philip,C. Salzman,

  -"Political Organization Among Nomadic Peoples", in: "Proceeding of the American Philosophical Society" Vol. 111, No.2, April 1967.

- Arnold Toynbee,

  - A study of History, Abridgement by D. Somervell, Oxford University Press, 1947.

- The New Encyclopaedia Britannica,

  - Vol. 23 mac, Chicago, 1985.

  - International Encyclopaedia of The Social Sciences, Vol. 15,

  Macmillan, N.Y.1968.

تعريف بالمؤلف ومؤلفاته

أ . د : محمد جابر الأنصاري :

- وُلِد في البحرين عام ١٩٣٩ ـ كاتب ومفكر بحريني بدأ التأليف والنشر منذ مطلع الستينات .
- دكتوراه في الفكر العربي الإسلامي الحديث من الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٧٩ ـ مع دراسات مكملة في كيمبردج والسوربون .
- عميد كلية الدراسات العليا ـ أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر ـ جامعة الخليج العربي ـ البحرين .
- رئيس الإعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين ١٩٦٩ ـ ١٩٧١ .
- شارك في مجلس تأسيس معهد العالم العربي بباريس ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .
- من مؤسِّسي أسرة الأدباء والكتّاب بالبحرين وأول رئيس لها ١٩٦٩ ، كما كان أول من بدأ حركة النقد الأدبي المعاصر بين كتّاب الخليج العربي .
- حائز على جائزة الدولة التقديرية في البحرين ، وجائزة سلطان العويس في الدراسات القومية والمستقبلية ، وجائزة منيف الرزاز للدراسات والفكر .
- يكتب في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية .
- عضو المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون بدولة البحرين .

ويشارك في عضوية هيئات علمية أخرى في الخليج العربي .

مؤلفاته :

١ . العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ، (وقد شمل أبكر دراسات عربية عن القوى الآسيوية والمتغيرات في أوروبا الشرقية) .
٢ . تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي .
٣ . هل كانوا عمالقة؟
٤ . الحساسية المغربية والثقافة المشرقية .
٥ . لمحات من الخليج العربي .
٦ . تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها .
٧ . تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القُطرية .
٨ . التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (طبعة أولى) .
٩ . الفكر العربي وصراع الأضداد : تشخيص اللاحسم في الحياة العربية .

١٠ . رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية ، وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر .
١١ . العرب والسياسة : أين الخلل؟
١٢ . انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام

لماذا يخشى الإسلاميون علم الاجتماع؟

أحقاً لسنا بحاجة إلى علم اجتماع؟ يمثل هذا الكتاب نقضاً لهذه المقولة التي يرددها بعض «الإسلاميين» وتقيم جفوة بين الإسلام والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

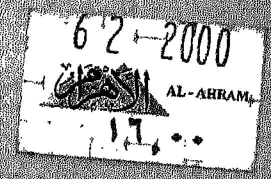
وبرغم تحفظ المؤلف تجاه شعار «أسلمة المعرفة» في كل الميادين، فإنه يرى أن للإسلام ـ قرآناً وسنة ـ نظرته السوسيولوجية المتميزة.

ومن الغريب كيف أغفل الفقهاء والمفكرون الإسلاميون هذه الرؤية في تأسيس المدينة وإقامة الدولة ومحاربة البداوة رغم كونها في صلب الدعوة منذ بدايتها.

ويتساءل الكتاب: «لماذا نصاب بالذعر العقيدي عندما نسمع مصطلح (سوسيولوجيا الظاهرة الدينية) في علم الاجتماع الحديث ولا نتأمل حقائقها ومدلولها في القرآن والسُنّة وفقه الأوائل؟

ومن صحيح الحديث، يطرح السؤال: «دينٌ هكذا تحدث نبيه عن حقائق الاجتماع وأثره، كيف ينكر علماؤه في العصر الحديث فقهه السوسيولوجي هذا؟!»

تمثل هذه القضية جزءاً من نسيج الكتاب الذي يندرج ضمن المشروع البحثي للدكتور الأنصاري في تشخيص التأزم السياسي عند العرب، والذي يتمثل في كتابيه (تكوين العرب السياسي)، و(العرب والسياسة: أين الخلل؟) ـ إضافة إلى هذا الكتاب ـ في طبعته الجديدة ـ الذي يبدأ بمعالجة إشكالية الدولة، وينتهي بإيضاح المغزى السياسي المعاصر لهذا المشروع البحثي في مجمله.





دار الشروق